محمد الشيخ　　　　ياسر الطائري

مقاربات في الحداثة وما بعد - الحداثة

حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر



دار الطليعة - بيروت

مُقارَباتٌ في الحداثَة
ومَا بعْدَ - الحداثِة

حِواراتٌ مُنتَقاة مِنَ الفِكرِ الألماني المعاصِر

بيروت ـ لبنان
ص. ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ـ١ـ٩٦١

الطبعة الأولى
شباط (فبراير) ١٩٩٦

مقاربات في الحداثة وما بعد - الحداثة

حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر

تعريب وتقريب:

محمد الشيخ   ياسر الطائري

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

إهداء ..

الى سومية النجار ...

كلمة

هناك لعبة مصارعة ثيران إسبانية عريقة تدعى المصارعة على طريقة الليمون *Al Leimon*، ويقتضي مبدؤها أن يصارع اثنان معاً ثوراً واحداً؛ كما تتطلب شرعتها أن تكون المصارعة متزامنة بحيث يعمد أحد المتصارعين إلى اختلاس جسم الآخر، آخذين بالدثار نفسه، مستعملين معطفاً واحداً ووحيداً. . . ومن المعلوم أن هذه اللعبة الخطيرة كانت تشترط ألا يقدم عليها سوى مصارعين أخوين أو لهما دم مشترك.

يعتقد مترجما هذا العمل أنهما أقدما على سلوك المسلك الوعر نفسه لما قاما بنقل هذه الحوارات إلى اللغة العربية؛ فكانت النصوص الأعجمية ثوراً، وكان المترجمان يصارعانها على طريقة الليمون قصد تعريبها وتقريبها إلى القارىء. . .

ياسر الطائري
محمد الشيخ

تنبيه:

وجب الابتدار إلى التنبيه، ههنا ، على أنه فيما عدا نصوص الحوارات المعرَّبة، فإن كل ما أضيف من مقدمات ولواحق وهوامش وضمائم، هو من وضع المترجمين.

المصادر:

ـ تم اقتباس أغلب هذه الحوارات من مجموعة تضم ١٧ حواراً مع مفكرين ألمان معاصرين أجراها فلوريان روتسر ونشرت ضمن كتاب:

Denken, *das an der Zeit ist Herausgegeben.*

ـ أما الحوار الأخير، فقد أجرته ميرا كولر بطلب من مجلة لان الفرنسية. وقد نشرت هذه الحوارات مجتمعة ضمن المصدر التالي:ـ

Revue: *L'Ane. le Magazine Freudien.* Avril - Juin. 1991. N° 16.

مقدمة

- منازع الفكر الفلسفي الغربي المعاصر
- إشكالية الحداثة وما بعد ـ الحداثة.
- الحداثة الفلسفية.
- ما بعد ـ الحداثة.
- نماذج من الفكر الألماني المعاصر.

منازع الفكر الفلسفي الغربي الحديث

إن من يتناول الفكر الغربي المعاصر يجد نفسه في مفترق طريقين: أحدهما يقودنا إلى التقليد الفلسفي القاري Continental Philosophy الموصوف بالتركيبي، والآخر يفضي بنا إلى التقليد الأنجلوسكسوني الموسوم بالتحليلي Analytical Philosophy. فإذا عنَّ للباحث أن يرسم لهذين التقليدين الفلسفيين فكراً يجمعهما أو يكون بالقياس إليهما كقياس الجنس إلى النوع، تشعبت عليه الطريق وتاه؛ على اعتبار أن استلهام المنهجية الحديثة لتاريخ الأفكار يفرض عليه، بحكم قوة واختلاف هذين التقليدين، أن يتجاوز الحديث عن تاريخ موحد للفلسفة المعاصرة إلى الحديث عن تاريخين متمايزين لفلسفتين متعارضتين. وهكذا، إذا ولى وجهه شطر الغرب صادفته فلسفة قارية تستوطن بلاد ألمانيا وفرنسا وإيطاليا، وتتحدد، تراثياً، بالميتافيزيقا الغربية، أي ببحث مسائل الكينونة والزمن والذاتية... وفق مفاهيم جديدة كالاختلاف والمتخيل والكتابة... وتبعاً لمقاربات فريدة بديعة كالمقاربة الجنيالوجية والمقاربة الهرمنوطيقية والمقاربة التفكيكية. أما إذا ولى وجهه غرب الغرب، أطلت عليه فلسفة أنجلوسكسونية تميز الفكر الإنجليزي والأمريكي والأسترالي، وتتميز بميل شديد إلى دراسة العلوم دراسة فلسفية إبستمولوجية، مع الإفادة من مناهج العلوم الصورية كالرياضيات والمنطق في بحث قضايا مخصوصة يتصل جانب منها بالعلم؛ كدراسة علاقة المعرفة بالذهن والنفس بالجسد والسببية بالإمكان، كما يتصل الجانب الثاني بالتفكير الأنجلوسكسوني نفسه؛ كوصف وتحليل أنساق اللغة الصورية أو اللغة الطبيعية في مستوياتها التركيبية والدلالية والتداولية، بينما يتصل الجانب الثالث بما اعتادت الميتافيزيقا أن تطرحه من قضايا في الحقيقة والوجود والمعنى. هذا وتتوسل هذه الدراسات، جزئياً أو كلياً، مفاهيم فلسفية لغوية وأخرى منطقية وثالث لسانية، كالتحليل والوصف والقيمة الصدقية والعوالم الممكنة والحجاج والتحقق وغيرها كثير، فتتراوح مقاربتها بين التحليل المنطقي والصوغ الصوري والوصف اللغوي والتداولي؛ وكلها، كما نرى، سمات جعلت من الفلسفة الأنجلوسكسونية نشاطاً فكرياً يبتغي التوضيح Elucidation بدل التعقيد، والتحليل Analysis اختصاراً للتركيب، والحصر الدقيق لجاماً للكلام العميق.

وكما أن للفلسفة القارية أقطابها الكبار كفريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠) ومارتن هايدجر Martin Heidegger (١٨٨٩ - ١٩٧٦)، فكذلك هي الفلسفة الأنجلوسكسونية التي يُعدّ دافيد هيوم David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) ولودفيغ فيتجنشتاين Ludwig Wittgenstein (١٨٨٩ - ١٩٥١) خير ممثليها. لكن بين المدرستين خلافات تصل إلى حد تبادل التهم؛ فالتحليليون يتهمون زملاءهم القاريين بالقول الميتافيزيقي الناتج عن التفكير في المجردات بمفاهيم غامضة، والتعبير عنها بعبارات خالية من المعنى. والقاريون يردون بالقول إن خصومهم

التحليليين يسجنون أنفسهم في التفكير الوضعي الضيق، فلا يرتأون من دون العلم سبيلاً إلى حل مشكلات الفلسفة. لنبينٍّ ذلك في هذا النص البليغ. يقول أحد الباحثين في منشأ هذا الخلاف معبِّراً عن تصور الفلاسفة التحليليين للفلسفة القارية: «غالباً ما تتمسك الفلسفة القارية بالسمات التالية: إنها بالضرورة غامضة وتنشد الغموض، كما أنها في الغالب أقرب إلى الجنس الأدبي منه إلى الجنس الفلسفي. أضف إلى ذلك أنها خالية من الأدلة والتمييزات والأمثلة والتحليلات». مقابل ذلك يقول هذا الباحث عن تصور الفلاسفة القاريين للفلسفة التحليلية: إن صورة الفيلسوف التحليلي تكاد تكون مشوهة في البلدان القارية، فهو يحمل على الدوام نعت الفيلسوف «الوضعي المنطقي»، حتى وإن هو أعلن تبرّأه من النزعة الوضعية المنطقية؛ أي لا يفعل سوى اختزال النظر الفلسفي في مبحث فلسفة اللغة، فتفوت عليه فرصة الاهتمام بمسائل فلسفية هامة كالقراءة الفلسفية التأويلية للنصوص وعلم الجمال وقضايا الفلسفة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية[1].

لكننا بدأنا نلمس في العقد الأخير أفقاً للتفاهم والتكامل بين الفلسفتين؛ والشاهد على ذلك انفتاح هاتين الفلسفتين على بعضهما البعض؛ فهذا يورغن هابرماس Jurgen Habermas (١٩٢٩ -) يسعى إلى الإفادة من الفلسفة التحليلية في بناء نظرية «الفعل التواصلي»، فيريد لنظريته أن تجمع بين دفتيها تركة النظرية النقدية القارية وتجديدات فلاسفة اللغة الأنجلوسكسونيين كأوستين Austin (١٩١١ - ١٩٦٠) وسيرل Searle (١٩٣٢ -). وهذا الفيلسوف التحليلي الأمريكي ريتشارد رورتي Richard Rorty (١٩٣١ -) يطمع في الاستفادة من تصورات فلسفية قارية؛ كـ «جنيالوجيا نيتشه» و«هلمية هايدجر» و«تفكيكية دريدا»، فيهمُّ ببناء تصور فلسفي «ما بعد - حداثي» يجمع بين فضائل الفلسفة البرجماتية ويقظة التقليد القاري. بل لقد نتج عن هذا الانفتاح أن بدأنا نلحظ، في الآونة الأخيرة، نشوب جدالات خصبة بين مفكري التيارين؛ جدالات اتسمت أحياناً بالحدة، كالجدال الساخن الذي دار بين الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا Jacques Derrida (١٩٣٠ -) والفيلسوف الأمريكي جون سيرل حول نظرية أفعال اللغة؛ واتسمت أحياناً أخرى بالهدوء، كالحوار الذي شارك فيه عن ألمانيا يورغن هابرماس، وعن فرنسا جون فرانسوا ليوتار Jean François Lyotard (١٩٢٤ -)، وعن أمريكا ريتشارد رورتي، وعن ايطاليا جياني ڤاتيمو Gianni Vattimo والذي دار حول مسألة الحداثة وما بعد - الحداثة.

إشكالية الحداثة وما بعد - الحداثة

إن انفتاح هذين التيارين الفكريين على إنتاجات بعضهما البعض يخفي، في جانب منه، اهتماماً مشتركاً بمسألة أضحت اليوم قطب الرحى في الفكر الغربي المعاصر؛ نقصد مسألة الحداثة وما بعد - الحداثة. وإذا كان هذا الاهتمام قد برز أول ما برز عند الفلاسفة القاريين، فإنه ما لبث أن ظهر عند بعض المفكرين الأنجلوسكسونيين الذين عنوا بهذا المسألة، ففاق اهتمامهم بها الحد الذي يمكن أن

(١) Kevin Mulligan. «On the History of Continental Philosophy». In: *Topoï*. Vol. 10. N° 2, p. 115.

يتوقعه الدارس. ومرة أخرى نجد اهتمام هذين التيارين بمسألة الحداثة وما بعد ـ الحداثة يفضي إلى نقاشات وجدالات دامت ما يناهز العقد ونصف العقد. وتتمحور هذه الجدالات حول تساؤلات عديدة منها ما يتعلق بموقع الحضارة الغربية المعاصرة من الحداثة وما بعد ـ الحداثة، ومنها ما يخص الغموض الذي يكتنف تحديد هذين المفهومين. هكذا يطرح الباحثون التساؤلات التالية: هل انتقلنا بالفعل من عصر الحداثة إلى عصر ما بعد ـ الحداثة؟ وإذا ما كنا قد حققنا هذه النقلة تحقيقاً، فهل بمقدورنا تحديد الظروف والعوامل التي قادتنا إلى هذا التحول؟ أم أن من علامات هذه النقلة ذاتها أننا لا نستطيع أن نقوم بمثل هذه التقويمات؟ هذا فيما يخص الجانب الأول من التساؤلات؛ أما فيما يخص الجانب الثاني، فإن الباحثين دأبوا على طرح مجموعة من التساؤلات يمكن تفريعها إلى سؤالين اثنين هما: إذا كانت الكلمة اللاتينية «حديث» Modernus قد ظهرت في القرن الخامس للميلاد، والكلمة الفرنسية «حداثة» Modernité قد ظهرت بعد ذلك بحوالى عشرة قرون، فمتى ظهرت الحداثة كتعبير عن رؤية خاصة للوجود والفكر والمجتمع؟ ومتى اختفت أو ستختفي؟ هل حقاً نعيش اليوم عصر ما بعد ـ الحداثة؟ وما هي علامات هذا العصر؟

والمتأمل لهذه الأسئلة يلاحظ أنه بإزاء مشاكل خلافية يصعب حلها؛ فالمفكر الأمريكي البرجماتي ريتشارد رورتي يلحق الحداثة بفكر ديكارت (القرنان ١٦/١٧ الميلاديان)، والمفكر الألماني يورغن هابرماس يربطها بعصر الأنوار (القرن الثامن عشر الميلادي)، والناقد الأدبي الأمريكي فريدريك جامسون يحدد تاريخ ميلادها في النصف الأول من هذا القرن! وإذا كان هذا الأمر يدل على شيء، فإنما يدل على غموض مفهوم الحداثة واضطراب معناه وقلق فحواه، بل إن غموضه يؤثر، من الجهة نفسها، على دلالة مفهوم ما بعد ـ الحداثة، فيرد هذا المفهوم غامضاً مضطرباً بسبب استناده إلى مفهوم الحداثة وانبنائه عليه. وهكذا يجري إطلاق مفهوم ما بعد ـ الحداثة على أمور متناقضة إلى الحد الذي يصير معه فاقداً لمعنى محدد. تقول كارول نيكولسون بهذا الصدد: «إذا أخذنا بعين الاعتبار التعدد والتنوع الذي يطبع حركة ما بعد ـ الحداثة ظهر أنه من الحماقة بمكان حصر دلالة هذه الحركة في تعريف دقيق»(٢). ويقول دافيد هارفي: «من المؤكد أن الجميع يختلف فيما يقصد باللفظة «ما بعد ـ الحداثة»، ما عدا احتمال أن يكون المقصود بها كونها تجسيداً لرد فعل ضد الحداثة أو انزياح عنها. وطالما استغلق علينا معنى الحداثة والتبس، فإن رد الفعل هذا المعروف باسم ما بعد ـ الحداثة يظل هو الآخر مستغلقاً وبكيفية مضاعفة»(٣).

حقاً إن مفهوم ما بعد ـ الحداثة ظهر أول ما ظهر عند المؤرخ البريطاني الشهير توينبي (١٩٥٩)، فجعله يدل على أمارات ثلاث ميزت الفكر والمجتمع الغربيين بعد منتصف هذا القرن، وهي اللاعقلانية والفوضوية والتشوش. حقاً كذلك، إن هذا المفهوم قد نُقل إلى مجال النقد الأدبي للتأسي

(٢) Carol Nicholson. «Postmodernism, Feminism, and Education: The Need for Solidarity». *Educational Theory*. Summer 1989. Vol. N° 3. p. 197.

(٣) David Harvey *The Condition of Postmodernity*. Oxford. Basil Blackwell. 1989. p. 7.

على تسطح الحركة الحداثية، وكان ذلك في الستينات على يد الناقدين الأدبيين ليسلي فيلدر Leslie Fielder وإيهاب حسن، فاكتسب المصطلح تداولاً خلال السبعينات وشمل العمارة أولاً، ثم اكتسح بالتدريج مجالات الرقص والمسرح والتصوير والسينما والموسيقى. لكن ذلك كله ترك السؤال حول عصر ظهور ما بعد ـ الحداثة وأماراتها معلقاً، إلى درجة أن البحّاث انقسموا حول أنفسهم في تقويم هذا العصر؛ فمنهم من عارض القول بمجيء عصر ما بعد ـ الحداثة، ومنهم من قال بتحققه على مسرح التاريخ المعاصر. فهذا هابرماس، الفيلسوف والناقد الاجتماعي، يعد التنظير لعصر ما بعد ـ الحداثة ردة فعل محافظة ويائسة ضد التنوير؛ وهذا فريدريك جامسون، الناقد الجمالي والأدبي يصف ادعاء ما بعد ـ الحداثة بالنظرة الفصامية تجاه المكان والزمان، والتي أفرزتها سيطرة القوى الرأسمالية المتعددة الجنسيات السريعة الخطوات على عصب الحياة المعاصرة؛ وهذا ألان بلوم، المفكر والفيلسوف السياسي، يعتبر «بدعة» ما بعد ـ الحداثة آخر رجفة تسعى إلى التخلي عن العقل واعتزال القول بإمكانية الكشف عن الحقيقة. وإذا كان هؤلاء قد عارضوا أطروحة ما بعد ـ الحداثة، فإن ثلة من المتحمسين قاموا يدافعون عنها، كما هي الحال مع جون فرنسوا ليوتار الذي اعتبر هذا العصر نهاية لـ «الحكايات الكبرى» Méta-récits، أي موت المذاهب الكبرى التي حاولت تفسير الواقع تفسيراً شمولياً. لذلك وجدناه يصفه بكونه تجسيداً «لما آلت إليه حال الثقافة بعد التحولات التي مست، ابتداء من أواخر القرن الماضي، قواعد العلم والأدب والفنون»(٤). وبتلقاء هذا الموقف كتبت مجلة العمارة أن عصر ما بعد ـ الحداثة هو ردة فعل ضد عصر الحداثة، أي ضد تمجيد النزعات الوضعية والتقنية والعقلانية، والإعلاء من شأن التقدم الأحادي الجانب، والإقرار بالحقائق المطلقة، والتخطيط العقلاني للأنظمة الاجتماعية، وتوحيد أنماط إنتاج المعرفة. مقابل ذلك، أخذت تصف عصر ما بعد ـ الحداثة بكونه «عصر التنوع والاختلاف والتشظي والتفتت»(٥). وهو الأمر الذي أكد عليه هارفي نفسه حين قال: «التشظّي واللاتحديد والتحفظ الشديد من كلية وشمولية الخطاب؛ تلك هي السمات المميزة لفكر ما بعد ـ الحداثة»(٦).

نحن إذن أمام مفهومين غامضين رخوين هلاميين. لكن إلى ماذا نعزو هذا الاضطراب؟ يبدو أن ثمة سببين للاعتبار: الأول، أن هذين المفهومين يدلان على إحساسات وتقديرات لا على وقائع وأحداث، ومن ثمة فهما يعكسان بنيات إحساس Structures of feeling لا بنيات واقع. ولما كانت إحساسات الأفراد بالزمن والتحقيبات التاريخية نسبية، جاء تقديرهم لتحول الحداثة وما بعد ـ الحداثة نسبياً أيضاً، فاختلف من تيار فكري لآخر ومن تقويم لآخر. وأما السبب الثاني فمضمونه كالآتي: إن هذين المفهومين يخضعان لمقاربات وزوايا نظر متعددة متباينة؛ منها ما هو اقتصادي ومنها ما هو اجتماعي ومنها ما هو فني ومنها ما هو فلسفي... وليس أدل على ذلك كثرة النعوت التي تطلق بهذا الصدد؛

(٤) Jean François Lyotard. *La Condition Postmoderne*. Coll. Critiquc. Paris, Éd. Minuit. 1979. p. 7.

(٥) *Architectural Journal*. Précis: 6. 1987-7-24.

(٦) *La condition postmoderne*, op.cit., p. 9.

فهذا عالم الاقتصاد هيرمان كاهن Herman Kahn يصف عصر ما بعد ـ الحداثة بأنه عصر «المجتمع ما بعد ـ الاقتصادي»، وهذا عالم الاجتماع الأمريكي دانييل بل Daniel Bell يصفه بأنه العصر «ما بعد ـ الصناعي»، وهذا الناقد الفني أميتاي إتزيوني Amitai Etzioni يصفه بعصر «ما بعد العهد ـ الحديث»، وهذا الفيلسوف ليوتار يسميه عصر «ما بعد ـ المجتمع الحديث»، وهذا الاستراتيجي الأمريكي زبيجنيو بريجنسكي Zbigniew Brzezinski ينعته بعصر «ما بعد عهد ـ التكنولوجيا والالكترونيك». تعددت الأوصاف، إذن، لكن الموصوف واحد. فعلى ماذا يدل هذا الوضع؟ إنه يدل على أن الاختلاف في التسمية والتعريف إنما دخل من باب اختلاف زوايا النظر ذاتها.

الحداثة الفلسفية

تقتضي الدراسة الفلسفية لإشكالية الحداثة أن نستلهم مختلف التحليلات التي تناولتها قصد القيام بـ «تنميط» للحداثة يسعفنا في فهم منطقها الداخلي[٧]. فإذا جوزنا القول ببناء نمط مثالي Ideal Type للحداثة، أمكن أن نرى أنه يقوم على ثلاثة مفاهيم أساسية هي الذاتية Subjectivité، والعقلانية Rationalisme، والعدمية Nihilisme. ونحن نعتقد أن هذه المفاهيم، أو التصورات، المتعلقة بالوجود والمعرفة والقيم، إنما تشكل، في العمق، أساس الحداثة الفلسفية.

١ ـ الذاتية:

لنبادر إلى القول إن مفهوم الذاتية هو أول المفاهيم التي شكلت قاعدة الحداثة في مجال الفلسفة. يقول ڤيتو: «الحداثة هي أولوية الذات، انتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم»، ومعنى ذلك أن الإنسان الحديث أضحى يرى صورته في مرآة مجلوة فيتمثل من خلالها العالم بعدما كان ضباب القرون الوسطى اللاهوتي يحجب عنه هذه الرؤية الواضحة. لقد أضحى إنسان العصور الحديثة يدرك نفسه كذات مستقلة؛ ذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها؛ إنّية لا تكتفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة، بل «تروض» هذا العالم وتغزوه لكي تجعله، بمختلف كائناته ومستويات إدراكه، مُقاساً بالمقياس الإنساني. إن هذا هو ما يطلق عليه مارتن هايدجر سمة «عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم»[٨].

يبدو أن هذه الفكرة البسيطة، نقصد القول بوجود ذات وحضور عالم، ليست من بنات أفكار الفلسفة اليونانية أو الوسيطية، وإنما هي نتاج الأزمنة الحديثة، وإذا شئنا الحصر والضبط قلنا إنها نتاج الديكارتية. وبالفعل كان القدماء يدركون العالم أو الكائن بوصفه مخلوقاً لله Ens Creatum، فكان القرب أو البعد عن السبب الأول هو ما يتحكم في نظام الوجود وتراتبه، بما في ذلك الإنسان الذي غدا جزءاً من هذه المخلوقات التي لا تقاس بنظره وإنما هو نفسه يقاس على ما تقاس عليه بحسب موقعه من العلل الشريفة أو تبعاً لدرجة مشاركته في المثل أو اقترابه من الحقائق المطلقة. غير أن العصور الحديثة ستشهد تغيراً في الرؤية والمنظور بحيث غدا الإنسان هو المتكلم الحاضر الذي ينظر إلى الكائنات

---

(٧) قد يلاحظ القارىء أننا نسعى، بقليل من التحفظ، إلى بناء نمط مثالي Ideal type للحداثة الفلسفية.

(٨) لعل القارىء قد فطن إلى أننا نستلهم في بناء نمط مثالي للحداثة بعض الأفكار والرؤى التي قال بها هايدجر.

الأخرى ويتمثلها، فيستمد يقينياته من ذاته، وليس، كما كان الشأن عليه في العصور الوسطى، من تعاليم عقيدة أو سلطة أخرى غير سلطة ذاته.

ولقد كان من نتائج ترسيخ مبدأ الذاتية ما يلي:

أ ـ أصبح العالم صورة Bild؛ أي وجوداً قابلاً لأن نتمثله فنغزوه ونحوله إلى موضوع بعد أن تتناوله يد الإنسان بمقاييسها الكمية الحسابية وتضبط قوانينه بتقعيداتها وتعقيلها. وقد شارك في رسم هذه الصورة كل من الفلسفة الديكارتية وعقلانية لايبنتز وشكّية هيوم والثورة العلمية التي أفرزتها أعمال غاليلي ونيوتن والتي وجدت تعبيرها الأسمى في الفلسفة الكانطية.

ب ـ انكفأ عالم الآلهة على ذاته وأفل حضورها في العالم Désenchantement بعد أن «أجبرها» الإنسان على أن تترك له السيادة، فأصبح حارس العالم الوحيد وراعيه الأمين. وبالطبع نتج عن ذلك أن وضع الإنسان سلم قيم جديدة وفق مقاييس نفعية؛ فلم تعد الكائنات تملك نظاماً قيمياً من وضع الآلهة، وإنما أضحت تخضع لنظام قيمة الذاتية. وما هي إلا عقود قليلة من الزمن، حتى غدا هذا النظام الإنساني الجديد، كما يقول هايدجر، مشوباً بشوائب التبدل والتحول، نظراً لفقد الطابع القدسي الذي كان للنظام الإلهي القديم. والمثير في ذلك كله أنه لم ينتج عن هذا التحول أفول نظام القيم وحسب، وإنما أدى ذلك أيضاً إلى وضع النظام الجديد بين قوسين، مما خلق فراغاً في الكون انتهى بقدوم الضيف الجديد الذي لم تكن الحداثة لترغب في قدومه، نقصد العدمية.

٢ ـ العقلانية:

إذا كان ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) قد أسس الحداثة الفلسفية بوضع مبدأ الذاتية (الكوجيطو) كأساس للحقيقة واليقين، وكقيمة مطلقة وخط فاصل بين عالم الآلهة القديم Theocentric وعالم الإنسان الحديث مركز الكون Anthropocentric، فإن لايبنتز Leibnitz (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) هو أول من أسس الحداثة الفلسفية على مبدأ العقلانية، نقصد المبدأ القائل «لكل شيء سبب معقول» Nihil est sine ratione. ومحصلة هذا المبدأ أن الإنسان تحول من «متأمل» للكون ومعجب ببديع خلقه إلى غاز له منقب عن أسراره؛ فأخذ يجوب العالم ويبحث له عن «أسبابه المعقولة» مميزاً إياها عن الأسباب «غير المعقولة»، إلى أن انفتحت أمامه أبواب «العلم الحديث»، فصار يجد فيه ما يمده بمعرفة أسرار الموجودات ويمنحه سلطة على الكون ويستعيض به عن ألغاز الميتافيزيقا القديمة. وبالطبع كانت للأخذ بمبدأ العقلانية انعكاسات على القول الفلسفي الحديث، هذه أهمها:

أ ـ جعل العلم، من حيث هو تمثل للعالم بطريق الملاحظة والتجريب، نموذجاً للقول الفلسفي وقدوة له؛ فبعد أن كانت الفلسفة في العصور الوسطى توجه العلم صار العلم هو الموجِّه الذي يقود الفلسفة الحديثة: ألم تسبق الثورة العلمية الكوبرنيكية مثيلتها في الفلسفة؟ لنقرأ ما يقوله هيجل بهذا الصدد: «لا يمكن للحقيقة أن توجد إلا على وجه النسق العلمي الذي تنتظم فيه. والمشاركة في هذا الجهد، أقصد تقريب الفلسفة من العلم وجعلها تبلغ هذه الغاية التي بها وحدها يحل لها أن تكون محبة

للحكمة وكمالاً للمعرفة على وجه الحقيقة، هي غايتي في هذا المقام»[٩]. وبعبارة أخرى: «لقد أضحى الفكر التمثلي - كما يقول هايدجر - الموجه الأكبر للفلسفة الحديثة»[١٠].

ب - ظهور مفهوم الكلية Totalité الذي يعني النظرة الشاملة العامة إلى الأشياء[١١]. فلقد أصبح هذا المفهوم معياراً للقول الفلسفي وصار مقياس الفلسفة الحقة هو مدى شموليتها وكليتها، مما جعل الأنساق الفلسفية تتفتق وتتناسل على نحو ما نجد في المثالية الألمانية الكلاسيكية بأنساقها الثلاثة: الذاتية والموضوعية والمطلقة، والتي ما هي في الحقيقة إلا تتويج لهذه المرحلة. يقول أحد أقطاب هذه الفلسفة: «لا تكون المعرفة حقيقية إلا من حيث هي علم أو نسق. وإن لعلى هذا النحو وحده ينبغي عرضها»[١٢].

٣ - العدمية:

إذا كان ديكارت هو أول من صاغ مبدأ الذاتية، وكان لايبنتز هو أول من عرض مبدأ العقلانية، فإن نيتشه هو أول من ذكر مبدأ العدمية. ويقصد بهذا المبدأ أن «لا قيمة للقيم»؛ أي أن ما كان في العصور السالفة مبادىء راسخة ثابتة ومثلاً عليا سامية صار، مع مجيء عصر الحداثة، عدماً أفقد القيم كل معنى أو حقيقة. والحق أن حركة التنوير استبقت نيتشه إلى تقرير مبدأ العدمية، وكان ذلك من خلال كشفها عن أساس المثل الدينية والقيم الأخلاقية والمبادىء السياسية، فعرّتها وأبانت تهافتها. وهي باستبانتها لذلك لم تقم، في الحقيقة، إلا بهتك المحجوب وفضح المستور، نقصد الميتافيزيقا التي تكفلت، في الماضي، بضمان قيمة القيم. وإذن أصبحت العدمية دليلاً على افتراس العدم للأخلاق والدين.

غير أن جديد نيتشه هو وصفه عدمية الأزمنة الحديثة بـ «العدمية الناقصة». وهو يبرر ذلك بما لاحظ على الفلسفة الحديثة من محاولة وميل إلى البحث عن قيم جديدة تعوض بها القيم المنهارة، نتيجة أفول عالم الآلهة وإحساس الإنسان الحديث بالتقلب والتبدل الدائمين وفقدانه لمرجع ثابت يستند إليه. وبعبارة أوضح، لقد بحثت الفلسفة الحديثة عن قيم هي، في النهاية، من طينة القيم السابقة نفسها، أي كونها ميتافيزيقية متعالية أفلاطونية. وحتى يتجاوز نيتشه هذا التردد قال بـ «العدمية الكاملة» أو «النشيطة»؛ يقصد تلك العدمية التي لا تحفل بانهيار القيم القديمة أو تنزعج لفقدانها، وإنما هي تقول في مبدئها: «لقد انهارت القيم القديمة. هذا أمر غير مأسوف عليه. لنضع لأنفسنا قيماً جديدة أخرى غير القيم الميتافيزيقية».

تلك إذن هي الملامح الأساسية للحداثة الفلسفية؛ ملامح انتهت، عبر سلسلة طويلة من

---

(٩) G.W.F. Hegel. *La phénomenologie de l'esprit*. Trad Jean Hypolite. Tomel 1,Paris, Aubier. 1983. p. 8. بالعربية: علم ظهور العقل. ترجمة مصطفى صفوان. بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١.

(١٠) Martin Heidegger. *Le principe de raison*. Trad André Préau. Paris, Gallimard. 1962. p. 85.

(١١) يقول هيجل: «إن الحق هو الكل». *La Phénomenologie de l'esprit*. op.cit.

(١٢) *Ibidem*. p. 22.

التطوير والمراجعة، إلى بلوغ الذروة في الفلسفة المثالية الألمانية؛ خاصة مع المثالية المطلقة لهيجل. وكما لا يخفى على الدارس، فقد أقعد هيجل نسقه الفلسفي على المبادىء الثلاثة المذكورة، فاستطاع بذلك أن يحقق ما لم يتمكن أسلافه المحدثون من تحقيقه؛ نقصد تجميع مبادىء الحداثة في نسق فلسفي كلي متكامل. وما يشهد على هذا التجديد أنه عمم مبدأ الذاتية على الوجود بأكمله، فجعله روحاً مسيرة للعالم. يقول بهذا الصدد: «إن الجوهر الحي هو الموجود الذي هو، في الحقيقة، ذات؛ أي أن الجوهر هو الموجود المتعين فعلاً سواء على جهة كونه يتحرك ويصنع نفسه بنفسه، أو من حيث هو نفسه الوساطة بين ذاتيته وغيريته»[١٣]. وبموازاة مع ذلك ذهب هيجل بمبدأ العقلانية إلى حد تأليه العقل؛ إذ يقول بهذا الصدد: «فأما أن الحق لا يكون له تحقيق فعلي إلا كنسق، وأن الجوهر في ماهيته ذات؛ فذلك ما يعبر عنه التصور الذي يعلن أن المطلق عقل. وهو التصور الأسمى الذي خص به الزمن الحاضر وخصت به ديانته»[١٤]. هذا فيما يخص المبدأين الأولين، أما فيما يخص مبدأ العدمية فقد وردت إشارة هيجل إليه من خلال إقراره بـ «موت الإله» في الأزمنة الحديثة؛ وهو موت ينذر بمجيء العدمية كرمز لأفول عالم الآلهة وانهيار الأساس المطلق الذي طالما انبنت عليه القيم. يقول فيلسوف يينا: «إن الإحساس الذي يراود ديانة الأزمنة الحديثة هو الإحساس بموت الإله»[١٥].

لكن دوام الحال، كما يقال، من المحال. فانبناء الفلسفة الحديثة على هذا النمط لم يحل دون معاودة النظر في أسسها وانتقاد أطروحاتها. فقد حدث أن قام بعض الفلاسفة، عُرفوا بمعاداتهم للحداثة Antimodernistes، بالتنبيه على مزالق الحداثة الفلسفية وعيوبها. ومن بين هؤلاء الفلاسفة نيتشه وهايدجر. فالأول يتحدث عن «اكفهرار الحداثة» وعن «عتمة الحداثة» و«إظلام الحداثة»، مردداً في ذلك عبارات مثل «مرض الحداثة» و«نقد الحداثة» و«نقد الروح الحديثة». أما الثاني فقد حاول كشف النقاب عن الانعكاسات السلبية لمشروع الحداثة الفلسفية، فلخصها في أربعة:

١ ـ «عقلانية النظام»، أي هيمنة العقلانية على كل مظاهر الحياة.

٢ ـ اعتبار الذات أساس العالم ومقياسه الوحيد. ويسمي هايدجر هذا الأمر بـ «ميتافيزيقا الذاتية».

٣ ـ «بسط التقنية على كل مظاهر الحياة»، أي إذلال الطبيعة وإخضاعها لغطرسة الإنسان.

٤ ـ النظر إلى الكائنات كما لو كانت أرقاماً تدار إدارة بيروقراطية، مما أدى إلى ظهور توتاليتارية اجتماعية واقتصادية وسياسية.

تلك إذن الملامح العامة للحداثة الفلسفية وانعكاساتها الإيجابية والسلبية. فما هي الملامح العامة لما بعد ـ الحداثة؟

---

(١٣) *Ibidem*. p. 17.

(١٤) *Ibidem*. p. 23.

(١٥) Hegel. *Foi et Savoir*. Bibl. des textes philosophiques, Paris, Vrin. p. 206.

ما بعد ـ الحداثة

يكتسي القول بما بعد ـ الحداثة مظاهر متعددة، كما يشكل، بالإضافة إلى ذلك، الموضوع المشترك لتيارات فكرية متنوعة. تقول كارول نيكلسون بهذا الصدد: «لربما جاز لنا أن نعتبر أطروحة ما بعد ـ الحداثة في الفلسفة بمعناه الواسع، نقصد أنها تشمل عدداً من المقاربات النظرية نذكر من بينها ما بعد ـ النزعة البنيوية والنزعة التفكيكية والفلسفة ما بعد ـ التحليلية والنزعة البرجماتية الجديدة. وهي مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العاقلة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفي الحداثي الذي خط معالمه الأولى ديكارت وكانط»(١٦).

واضح إذن أن القول بما بعد ـ الحداثة يشمل خطابات متنوعة تتوحد حول نقد الأساس العقلاني والذاتي للحداثة. لكن كيف أصبح القول بما بعد ـ الحداثة أمراً ممكناً؟ أي كيف نشأت ما بعد ـ الحداثة؟

يذكر أليكس كالنيكوس أن القول بما بعد ـ الحداثة نشأ بناء على توفر ثلاثة عناصر متمايزة(١٧):

١ ـ الردة على الحداثة: وتتمثل في الحركات الفنية المعاصرة خصوصاً منها تلك التي اعتنت بمجال المعمار؛ فلقد ثارت هذه الحركات على المعمار الحداثي الداعي إلى التقشف والعقلانية والتجريد، والمستلهم لمثال الآلة والمصنع بوصفه النموذج الأمثل لكل المباني. في حين سعت نزعة ما بعد ـ الحداثة إلى بناء نموذج معماري يستعيض عن التقشف بالتنميق وعن التقليد بالإثارة وعن التجريد بالخربشة المثيرة للضحك. ولعل ناطحة السحاب ATXT التي وضع تصميمها فيليب جونسون خير مثال على عمارة ما بعد ـ الحداثة؛ ذلك أنها تنقسم بصورة متناسبة إلى قسم أوسط كلاسيكي مستحدث، وأعمدة رومانية عند مستوى الشارع، وقمة واجهة إغريقية مثلثة. وقد أصبح شائعاً في الدوائر ما بعد ـ الحداثية تفضيل إعادة إدخال أبعاد رمزية متعددة المعاني في العمارة، ومزج الشيفرات المختلفة، وتملك الرطانات المحلية والتقاليد الإقليمية.

٢ ـ ظهور تيار فلسفي اشتهر باسم ما بعد ـ البنيوية؛ ويمثل هذا التيار «جيل الاختلاف» كميشيل فوكو Michel Foucault (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤) وجاك دريدا وجيل دولوز Gilles Deleuze (١٩٢٥ ـ ١٩٩٥) وفرنسوا ليوتار. وتتلخص أطروحة هذا التيار في رفض شعار التنوير واعتباره مجرد وهم، كما تتضمن القول بأنه لا يمكن تناول الواقع والفكر إلا باعتبارهما متجزئين متشذرين، وبأن النظريات والأفكار ما هي إلا تعبير عن إرادة السلطة. نحن إذن أمام نزعة فلسفية جديدة تقوم على تشخيص واقع وتحديد عدو؛ فأما الواقع فلا يعدو أن يكون مجرد مرآة تعكس انهيار العقل الكلاسيكي بمختلف أشكاله، سواء تعلق الأمر باللاهوت المسيحي أو النسق الهيجلي أو الإيديولوجية الماركسية أو النزعة الوضعية؛ أي أننا إزاء واقع يعبر عن انهيار كل الأنساق التي ادعت قول الحقيقة. وأما العدو فهو الدولة التي هي استثمار لهذا العقل؛ إذ استبد أولو الأمر بـ «الأفكار العظيمة» التي أتت بها العقلانية

---

(١٦) Carol Nicholson, op.cit., p. 198.

(١٧) نقلاً عن مجلة القاهرة: أليكس كالينكوس. «ما بعد ـ الحداثة»، عدد مارس/ آذار ١٩٩٣ (بتصرف).

الحديثة، وعملوا على تسخيرها لأجل اصطباغ صورة الواقع بصبغتها، فبدلوها وحرفوها واختزلوها باسم تجريدات مخيفة[18]. وهكذا وجدنا ميشيل فوكو يدعو إلى تطوير أنماط جديدة من السلوك والتفكير والرغبة؛ أنماط تنبني على التكاثر Prolifération بدلاً من الاختزال والتوحيد Unification، وعلى التقابل Juxtaposition بدلاً من التماثل Similitude، والانفصال Disjonction بدلاً من الاتصال Conjonction؛ أي أنماط تميز بموجبها ما هو متعدد متنوع عما هو موحد متشابه متطابق، وما هو متحول متناثر عما هو ثابت متضافر، وما هو جوّال متحرر عما هو راسخ مستقر، وما هو عبارة عن سيولات دائمة عما هو ضرب من الوحدات الجافة الجامدة. ولقد بدا هذا التصور واضحاً في تحليل فوكو لميكانيزمات السلطة التي اعتبرها لانهائية، ولتواريخها ومساراتها واستثماراتها وسياقاتها التي اعتبرها متنوعة متعددة متداخلة، فلم يربطها بمركز واحد ولم يسجنها في مفهوم متوحد. أما فرانسوا ليوتار فقد دعانا، من جهته، إلى الطعن في المشروعية التي تحاول «الحكايات الكبرى» أن تضفيها على الممارسة والتاريخ؛ فأعلن عن فشل هذه الحكايات التي قامت، في الحقيقة، على وهم التحرر (الثورة الفرنسية) أو التأمل (الجامعة الألمانية) أو هما معاً (الماركسية). إن معسكر التعذيب أوشفيتز ينقض القول العقلاني، وتجبّر وعناد ستالين يفندان الأطروحة الإنسية، واندلاع ثورة ماي (ايار) ٦٨ إيذان بانزلاق مزاعم الليبرالية في هوة سحيقة[19].

٣ - بروز نظرية المجتمع ما بعد - الصناعي والتي عمل على تطويرها علماء اجتماع كثيرون؛ نذكر من بينهم الأمريكي دانييل بل والفرنسي ألان تورين Alain Touraine. فبالنسبة لدانييل بل، العالم دخل اليوم عصراً تاريخياً جديداً أطلق عليه إسم: «العصر ما بعد - الصناعي». ويتميز هذا العالم بالأهمية التي صارت تحظى بها المعرفة (الثقافة) في الحياة المعاصرة؛ والتي جعلت منها، بدلاً من الإنتاج المادي (الاقتصاد)، القوة الدافعة الرئيسية للتطور. فهو يقول بهذا الصدد: «إن لمن نتائج انحدار الأخلاق الدينية وارتفاع الدخل الفردي ارتفاعاً كبيراً، أن تبوأت الثقافة، في نصف القرن الأخير، المكانة الأولى في الإشراف على التغيير داخل المجتمع؛ مما جعل الاقتصاد يركن إلى ممارسة دور تابع يتولى من خلاله مهمة إشباع الحاجات الجديدة للثقافة»[20]. ويستعيد ألان تورين الفكرة نفسها ليقول بهذا الصدد: «لم تعد التقاليد الدينية أو الاجتماعية هي القوة المسيطرة في عالم اليوم، بل أضحى الأمر موكولاً في ذلك إلى وسائل الإعلام والتقنية والأسواق. لقد صرنا نرزح اليوم تحت وطأة عالم ضخم من الرموز والمعلومات والخيرات المادية والخدمات؛ وهو ما يعني أن المجال لم يعد مفتوحاً أمام تلك «الحكايات الكبرى» التحررية»[21].

---

(١٨) François Châtelet. *Chronique des idées perdues*. Coll. Les grands auteurs. Paris, Stock. 1977.

(١٩) Jean François Lyotard. «Histoire universelle et différences culturelles». In. *Critique*. N° 456. 1985. p. 563.

(٢٠) Daniel Bell. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. 2nd Edition, 1978, Forward,. p. XXV, London, Heinemann, 1979.

(٢١) «Entretien avec Alain Touraine». in *Sciences Humaines*. N° 42. Août - Séptembre 1994. p. 55.

هذه، إذن، هي الملامح الكبرى لعصر ما بعد ـ الحداثة، وهي ملامح، كما نرى، تداخلت في رسمها تيارات فكرية متنوعة؛ تيارات وضعت نصب عينيها إعادة النظر في مفهوم العقلانية، وسعت، بكل آلياتها التحليلية والتفكيكية، إلى مراجعة مكتسبات عصر الأنوار. لقد جعلها هذا الأمر ترفض تصور الإبستمولوجيا الغربية التقليدية للحقيقة، كما جعلها ترفض تمثل الواقع بمعزل عن النصوص. وبذلك فهي تفضل تحليل نسيج النصوص على الإمساك بتلابيب واقع فصامي. إن هذا التصور هو ما يفسر تمردها على أسطورة الذات والممارسة، كما يفسر رفضها العنيد لأن يتم تمثل الحقيقة بكيفية متعالية أو لاتاريخية. وباختصار، إذا كان منطق الحداثة الفلسفية قائم على ما هو جديد New، وموحد Unified، ومتعقل Rational، فإن نظيره ما بعد ـ الحداثي قائم على ما هو زائل Ephemeral، ومتشذر Fragmentary، ومنفصل Discontinuous، وفوضوي Chaotic.

وبعد، إذا اتخذنا الفكر الألماني المعاصر نموذجاً، فما عسى أن يكون موقعه من الجدال الدائر حول الحداثة وما بعد ـ الحداثة؟

نماذج من الفكر الألماني المعاصر بصدد إشكالية الحداثة وما بعد ـ الحداثة

لعله من الأفيد لنا، قبل الإجابة عن هذا السؤال، أن نبادر إلى حصر مجال اهتمامات الفلسفة الألمانية المعاصرة. ونحن نميز، بهذا الصدد، إسوة بالعديد من مؤرخي الفلسفة الألمانية المعاصرة، بين جيلين من الفلاسفة تعاقبا وتعايشا فيما بعد الحرب العالمية الثانية، جيل الأساتذة وجيل الشباب. اهتم الجيل الأول بموضوعات يفضل أن نترك أمر تحديدها لأحد أفراده الكبار؛ وهو الفيلسوف الشكّي كارل لوفيت Karl Löwith (١٨٩٧ ـ ١٩٧٣). فقد كتب هذا الفيلسوف: «إنما تسيطر على الساحة الفلسفية الألمانية اليوم ـ يقصد سنة ١٩٧٢ ـ الاتجاهات التالية: الماركسية المستحدثة ونزعة التحليل المنطقي للغة ونظرية العلم ونقد الإيديولوجيا وقليل من الاهتمام ببحث تاريخ الفلسفة»[٢٢]. ويمكن أن نختزل هذه الاتجاهات إلى اتجاهين اثنين سيطرا على الساحة الفلسفية الألمانية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى اليوم. ويتعلق الأمر بالمدرسة النقدية مع ممثليها الجدد كيورغن هابرماس وألبرشت ڤيلمر Albrecht Wellmer وكارل أوطو أبيل Karl Otto Apel والمدرسة الهرمنوطيقية التي يمثلها كل من هانس جورج جادامير Hans Georg Gadamer، وديتر هنريش Dieter Henrich، وإرنست توجندات Ernst Tugendhat، ومانفريد فرانك Manfred Frank. غير أننا بدأنا نلحظ، في العقدين الأخيرين، بروز جيل جديد من المفكرين الألمان. وكما فعلنا مع الجيل الأول، فإننا سنترك، ههنا أيضاً، أمر تحديد اهتمامات هذا الجيل لأحد أعضائه. يقول بيتر زلوترديك: «إن إحدى سمات العقد الأخير تجاوز الخطابات المبنية على عقائد العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية، كما أن من بين

---

(٢٢) Karl Löwith: «Nietzsche et l'Avénement de l'athéismc» in *Nietzsche aujourd'hui*. Coll 10/18. 1973. p. 207.

سماته إطلاق الحديث عن مواضيع أخرى دون الخوف من أن يتهم المرء بالهروب من الواقع؛ وبعبارة أوضح، لقد صار في إمكان المفكرين الألمان الجدد أن يطرقوا موضوعات تتصل بقضايا معاشة وأخرى تتعلق بقضايا الأنوثة والبنيات النفسية ومسألة الزمن والموت والأسطورة والنص المطلق»(٢٣). ويرى زلوترديك أن هذه القضايا صارت تناقش اليوم في ألمانيا تحت إسم مسألة الحداثة. يقول: «إن التحول الذي طرأ على الاهتمامات الفلسفية الألمانية لم يؤد، في اعتباري، إلا إلى عودة جديدة إلى الإشكالية الأساسية للحداثة».

* * *

«الإشكالية الأساسية للحداثة»، أو «إشكالية الحداثة وما بعدها»؛ تلك هي مسألتنا في هذه الحوارات التي نعرّبها للقارىء ونقرّبها إليه. ونعني بالتعريب أن ننطق هذه الحوارات لغتنا العربية فتنبت عباراتها في بيئتنا التعبيرية العربية، أما التقريب فليس يزيد عن كونه تقديماً لها بمقدمات وتذييلها بهوامش شارحة لما استغلق ومبينة لما استعرب وفاصحة عما استعجم. وكما يلاحظ القارىء فإننا اخترنا أسماء من الفكر الألماني مجهولة لديه؛ فمنها ما ينتمي إلى جيل الأساتذة؛ كما هي الحال مع الفيلسوف الإشراقي ياكوب طاوبس Jacob Taubes (١٩٢٣ - ١٩٨٧) وعالم الاجتماع نيكلاس لومان Niklas Luhmann، ومنها ما ينتمي إلى جيل الشباب؛ كما هو الشأن مع أودو ماركفارد Odo Marquard، وهانس بوهرينچر Hannes Böhringer، وبيتر زلوترديك Peter Sloterdijk، والأخوين غرنوت وهارتموت بومه Gernot Böhme/ Hartmut Böhme. على أن اختيارنا للأسماء والرموز يخضع بدوره إلى مسعى أساسي هو أن ترد هذه الرموز مجسدة لاهتمامات فكرية متنوعة. وهو ما حصل بالفعل؛ إذ توزعت اهتمامات هؤلاء المفكرين بين تاريخ الفلسفة (ياكوب طاوبس)، ونظرية الأنساق الاجتماعية (نيكلاس لومان)، والتحليل النفسي والأركيولوجيا المعرفية (الأخوان بومه)، ومبحث الجماليات (هانس بوهرينچر)، ومختلف الاتجاهات الفلسفية القديمة من شكية (أودو ماركفارد) وكلبية (بيتر زلوترديك).

ويبقى سؤال أخير ينبغي طرحه، وهو: كيف استحضر هؤلاء المفكرون الألمان إشكالية الحداثة وما بعدها؟ لنترك القارىء يتلمس جواب هذه المسألة باعتماد قراءته الخاصة؛ ولنبادر، من جهتنا، بعرض صورة أولية عن أفكار هؤلاء المثقفين.

□ نيكلاس لومان: حديث الحب وحداثته

من المعلوم أن عالم الاجتماع الألماني نيكلاس لومان أسهم إسهاماً بارزاً في التنظير للمجتمعات الحديثة بناء على ما عرف عنده بمقولة «الأنساق الاجتماعية». وقد وظف هذه المقولة بغاية بناء نظرية اجتماعية قمينة باستيعاب مختلف الظواهر الاجتماعية الحديثة وفهم وظائفها وتطوراتها. هذا ما دأب على

(٢٣) Peter Sloterdijk. «Weimar et la Calofornie». *in Critique* N° 464 - 465. Jan - fév. 1986. pp.117 - 118.

الاشتغال عليه منذ ثلاثين سنة خلت. لكن جديده الذي نعرّبه ونقربه هنا[٢٤] هو توظيفه لهذه النظريات في استقصاء ظاهرة قلما اهتم بها علماء الاجتماع المحدثين، نقصد ظاهرة الحب. فكيف يعيش إنسان الحداثة هذه الظاهرة؟ وما هي الأفكار الأساسية التي انتهى إليها لومان بهذا الصدد؟

نشير، بداية، إلى أن لومان أورد تنظيره السوسيولوجي لظاهرة الحب في كتاب يحمل عنوان هوى الحب *Liebe als Passion*. وقد سعى في هذا الكتاب إلى إقامة جنيالوجيا للخطاب الغرامي الغربي على امتداد قرون من الزمن شهدت تحول المجتمعات الغربية من مجتمعات تقليدية إلى مجتمعات حديثة. كما استند في عمله إلى متن ضخم يضم مجمل الأعمال الروائية الفرنسية والايطالية والانجليزية والألمانية، والتي أُلِّفت في الفترة الممتدة ما بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر الميلادي. أما المقاربة التي اعتمدها في ذلك فمزدوجة، نقصد أنها ذات بعدين: بعد سوسيولوجي يعتبر المجتمع في حركيته وديناميته. وبعد تواصلي يعتبر الموضوع على جهة كونه أداة للتواصل. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يدور البحث حول مفهوم أساسي أطلق عليه لومان إسم «دليل الحب»؛ وهو يعني به: «تلك القاعدة التي تسنها لنا ثقافتنا والتي تدل على كيفية تصورنا للعلاقة الغرامية أو إقامتها أو ما يمكن أن ننتظره منها وتتطلبه». وانطلاقاً من فحص كيفية تمثل دليل الحب واستخدامه في الخطاب الغرامي الغربي، انتهى لومان إلى بسط ثلاث خلاصات أساسية: تفيد الأولى أن تحديث دليل الحب إنما أخذ يتحقق ابتداء من القرن السابع عشر؛ وتفيد الثانية أن هذا التحديث ارتبط بالحداثة من حيث هي عصر الجماهير العريضة من الناس وليس عصر النخبة أو الصفوة. أما الخلاصة الثالثة فمفادها أن هذا التحديث تحرر، حوالى ١٧٦٠، من هيمنة العقل والعقلانية، وإن استبقى إلى جانب ذلك بعض المفارقات التي هي، في الأصل، مفارقات عصر الحداثة.

يتضح من هذه الخلاصات أمران اثنان: الأول أن تحديث دليل الحب مرتبط بتحديث المجتمع الغربي، والثاني أن لهذا التحديث آثاره المميزة. وهكذا يرى لومان أنه لم يكن من السهل إقامة تواصل حميمي بين شخصين ينتميان إلى المجتمعات التقليدية؛ وذلك بسبب هيمنة فكرة «الجماعة» على فكرة «الفردية». وفي مقابل ذلك، أدى تحرر الفرد والمرأة، ابتداء من أواسط القرن السابع عشر، أي بداية من عصر الحداثة، إلى بروز مفهوم الحياة الحميمية وتحرر الوصال الغرامي من عوائد المجتمع وأعرافه. معنى ذلك أنه لم يكن من الممكن أن يحدث هذا التحول لو لم تنتقل المجتمعات الأوروبية ذاتها من حالة «المجتمعات المتمايزة تراتبياً» إلى حالة «المجتمعات المتمايزة وظيفياً»؛ أي من حالة المجتمعات التي تتمايز على شكل أنساق صغرى تتسم بعدم التكافؤ وتخضع لهيمنة طبقة واحدة فيحكمها مبدأ تراتبي واحد (المجتمعات الأرستقراطية)، إلى حالة المجتمعات التي تنتظم فيها حياة الناس على شكل أنساق وظيفية صغرى (كالاقتصاد، والسياسة، والعلم، والأسرة...) بحيث يكون لكل نسق من هذه الأنساق نظامه التواصلي الخاص (الملكية والمال بالنسبة للاقتصاد، والسلطة بالنسبة للسياسة، والحقيقة بالنسبة للعلم، والحب بالنسبة للأسرة والحياة الحميمية).

(٢٤) أنظر نص الحوار مع نيكلاس لومان ضمن هذا الكتاب.

ولعله من الطبيعي أن تكون لهذا التحول الاجتماعي آثار على كيفية تداول دليل الحب؛ فقد أسند للحب فضاء خاص داخل المجتمع هو فضاء الأسرة، كما أجبر العقل على رفع يده وهيمنته على مجال العواطف بحيث لم يعد معنياً بمراقبة العلاقات الحميمية أو توجيهها توجيهاً عقلانياً. غير أن حصر مجال استخدام العقلانية لم يكن يهدف إلى التشكيك المطلق في هذا المبدأ الذي يظل، على كل حال، أهم قاعدة من قواعد الحداثة؛ وإنما الغرض منه إعادة ترتيب الأوراق؛ نعني أنه إذا كان يحق، ولربما يجب، بسط سلطة العقل على مختلف المجتمعات، فإنه لا يحق أن نستعين بسلطته على ضبط كل مجالات الحياة. وتزداد المسألة خطورة عندما يتعلق الأمر بظاهرة فريدة كظاهرة الحب، بحيث ينبغي أن نضمن لهذه الظاهرة استقلالها الذاتي، كما يجب أن نجنبها مضار الرقابة الاجتماعية الضاغطة. وبموازاة هذا الأثر أدى تحديث دليل الحب إلى تبسيط هذا الدليل نفسه، بحيث لم يعد مقصوراً على النخبة، وإنما أضحى عملة متداولة بين كل الناس. يقول لومان بهذا الصدد: «إن ما يجب التنبيه إليه، ههنا، هو أن هذا التحول في تداول دليل الحب من خاصة الخاصة إلى عامة الناس، إنما شهد في الوقت نفسه ـ وعلى عكس ما كان متوقعاً ـ تنامياً في رقة العواطف لدى مختلف الشرائح الاجتماعية. ولعل الفضل في ذلك يرجع إلى ازدياد إقبال الناس على المطالعة وتعميم التربية المدرسية واقتناء الصحف السيارة».

لكن، وكما أن للحداثة مفارقاتها، فإن لدليل الحب الحديث أيضاً مفارقاته. وأولى هذه المفارقات ما يسميه لومان بـ «مفارقة التواصل» ومعناها أنه يستحيل على العاشق أن يفصح عن عواطفه بدون أن يثير هذا الإفصاح شيئاً من الريبة والشك في نفس معشوقته. لذلك وجدنا لومان يقول: «لقد شهدت نهاية القرن الثامن عشر الميلادي نهاية الفصاحة والثقة في التواصل». ثانية هذه المفارقات «مفارقة العلاقات الشخصية والعلاقات اللاشخصية»؛ ومفادها أن هذين الصنفين من العلاقات يتطوران بكيفية متوازية، أي من غير أن تلغي إحداهما الأخرى. وهذا ما عبّر عنه لومان بقوله: «بقدر ما تتوفر لدينا فرص تحقيق علاقات قائمة على مشاعر ودية حميمية، تجدنا في الوقت ذاته، وبكيفية ملحة، منساقين إلى العيش في كنف علاقات غير حميمية». أما المفارقة الأخيرة فيطلق عليها لومان إسم «مفارقة التفاهم»؛ ويلخصها بقوله: «إن حدة الخصام والتوتر في الحياة الزوجية تفوق ما عليه الأمر في أنماط أخرى من الحياة».

□ ياكوب طاوبس: زمن الحداثة وزمن ما بعد ـ الحداثة

إذا كان نيكلاس لومان قد تناول موضوع الحب وحداثته على ضوء نظرية الأنساق الاجتماعية الأوروبية الحديثة، فإن ياكوب طاوبس، الفيلسوف الألماني الإشراقي، تناول حباً آخر هو «الحب الإلهي» الصوفي في علاقته بالتاريخ البشري[٢٥]، أي أنه اهتم بمسألة الرؤية القيامية للعالم على ضوء فلسفة التاريخ الحديثة. وأول نقطة نصادفها، في معرض معالجة طاوبس لهذا الموضوع، تقسيمه تاريخ

---

(٢٥) أنظر نص الحوار مع ياكوب طاوبس ضمن هذا الكتاب.

العالم إلى ثلاث حقب، مع استناده في هذا التحقيب على معيار حضور أو ضمور الرؤية القيامية في كل حقبة من تلك الحقب، والتي نعرضها كالآتي:

١ ـ العصر اليهودي الأول الذي تميز بظهور الكتاب المقدس العبري.

٢ ـ العصر القيامي الذي تميز بانتشار النزعات الصوفية في الفترة الممتدة بين القرن الثاني قبل الميلاد والقرن الثاني بعده.

٣ ـ العصر الحداثي الذي يتسم بتحويل التصور القيامي الديني إلى تصور دنيوي.

وهكذا عرفت المرحلة الأولى ظهور مفهوم التاريخ على يد «شعب الزمن»، يقصد اليهود. وكان ذلك بتخليهم عن المفهوم القديم للزمن، أي عن تصور الزمن كدورات طبيعية لا معنى لها، واستبداله بمفهوم جديد للزمن يتمثل في تصوره من حيث أن له غاية ونهاية ومعنى. أما المرحلة الثانية فتميزت بتعميقه هذا التصور الرؤيوي الإشراقي، إذ اعتبر متصوفة اليهود أن للتاريخ بداية (قصة الخلق) ونهاية (يوم القيامة)؛ فكان أن أصبح التاريخ يفيد، فيما يفيده، الانتظار (انتظار أمارات الساعة) والأمل (في حياة أخرى) والقلق (من المصير) والتوجه (نحو المستقبل). أما المرحلة الأخيرة فتبدأ من أواخر القرون الوسطى إلى نهاية عصر الحداثة، أي من يواكيم الفلوري إلى هيجل، وهي تتميز بإضفاء طابع سياسي على هذه الرؤية القيامية الدينية. ومؤدى هذا التحول أن الحداثيين قالوا بضرورة تحقيق مملكة الله السماوية على الأرض (مملكة الحرية)؛ مما يعني أنه لم تعد القيم الإنسانية مرتبطة بعالم السماء والغيب، بل أضحت موجهة نحو عالم الشهادة والمستقبل، أي نحو «جنة الأرض». أكثر من هذا، لم يعد التاريخ مرتبطاً بالتعالي ولكنه أصبح تطوراً داخلياً «محايثاً» و«جدلياً». فصار، من هذه الجهة ذاتها، أساساً شيدت عليه المعارف الحديثة، خاصة فلسفة التاريخ وفلسفة السياسة.

هذا على مستوى التحديث التاريخي، أما على مستوى التحديث الأنتربولوجي والتحديث السياسي، فقد شهد العالم، بالنسبة للتحديث الأول، ميلاد مفهوم الإنسان الاقتصادي Homo Oeconomicus المرتبط بالمال والأرض والذي حلّ محل مفهوم الإنسان الروحي Homo Spiritualis الذي كان سائداً في العصور القديمة؛ كما شهد، بالنسبة للتحديث الثاني، تأكيداً على ضرورة تحقيق مملكة الله على الأرض، مما خلق نوازع ثورية جابت أقطار العالم الحديث وحددت مساره وتوجهه.

غير أن طاوبس انفرد بإثارة مسألة لم يرد فحصها عند لومان، ونقصد مسألة ما بعد ـ الحداثة التي تتميز، عنده، بالخصائص التالية:

أ ـ إذا كان من نتائج هيمنة العقلانية على الفكر الحداثي اعتماد الفلسفة الحديثة أسلوب الكتابة النسقية، فإن فلسفة عصر ما بعد ـ الحداثة تميزت بالميل إلى أسلوب التشظي والتفتت والتشذير. يقول ياكوب طاوبس: «إنني أظهرت (. . .) السبب الذي جعل الفكر الفلسفي المعاصر يتخلى عن صورة الكتابة النسقية ليغدو ضرباً من الترميق أو جنساً من الترتيق. وبخصوص هذا النمط الجديد من الكتابة، فإن نيتشه اختار له صيغة الشذرة فغدت بدورها صيغة تمثيل الحقيقة الفلسفية. أما هايدجر فمال إلى تجديد النظر في الأساس القديم للفلسفة، وذلك بالعزوف عن مطلب تأسيس النسق وتشييده

(. . .). كذا فعل المفكر الفرنسي كلود ليفي ـ ستروس حين استحضر الترتيق منهاجاً للتفكير والترميق أسلوباً للكتابة؛ وهو بذلك يستوي مع كبير الفلاسفة لودفيغ فيتجنشتاين». هكذا إذن تجيء فلسفة عصر ما بعد ـ الحداثة نابذة للنسق آخذة بالشذرة، رافضة للحجاج ميالة إلى الشعر، طارحة فكرة النظام سالكة مسلك اللعبة.

ب ـ إن لمن سمات فلسفة ما بعد ـ الحداثة القول بما بعد ـ التاريخ؛ فتكون بقولها هذا مخالفة لعصر الحداثة الذي، كما لاحظ كارل لوفيث، أنجب فلسفة التاريخ في الوقت الذي كان القدماء يجهلون أن للتاريخ فلسفة. يقول ياكوب طاوبس: «الحقيقة أنه لو اتخذنا كتاب فينومينولوجيا الروح معلمة للتحقيب لاتضح لنا أن المرحلة الممتدة من أيونة إلى يينا إنما يكتمل التاريخ باكتمالها. فإن أسمينا هذه المرحلة «تاريخاً» أسمينا التي تعقبها «ما بعد ـ التاريخ». وأنا أعني بهذا المفهوم المرحلة التي لا تلوح في أفقها حوافز جديدة، كالمعارك مثلاً، إذ مهما عرض من حوادث كثيرة جديدة، فإننا لا نجد أنفسنا أمام أشياء ذات بال أو وقائع جديرة بالاعتبار».

ج ـ إن عصر ما بعد ـ الحداثة هو عصر التفكير في كوارث الدنيا وفواجعها، وكونه كذلك هو ما أحدث تغييراً في دلالة مفهوم الزمن؛ إذ لم يعد أبدياً، كما كان عليه الأمر في الفلسفات القديمة، وإنما صار يدل على الانتظار أو يحيل على فكرة الأجل والانقضاء، نتيجة لشعور الإنسانية بتهديد الفناء والانقراض. يقول طاوبس موضحاً هذا التحول: «إن الاعتقاد في يوم القيامة صار مشذباً من غرائبيته المعهودة إلى درجة أنه لو استعرنا لغة ماركس لقلنا إنه أُفرغ من دلالته الدينية إفراغاً. إن القنبلة الذرية رمز لهذه الرؤية القيامية».

□ أودو ماركفارد: الانتصار لعصر الأنوار

إذا كان الفيلسوف الشهير ميشيل فوكو قد ربط بين الحداثة والتفكير في الحاضر بقوله: «إن الحداثة تصور معين للحاضر الذي نعيش فيه»[٢٦]، فإن الفيلسوف الشاب أودو ماركفارد رأى في هذا الحاضر، الذي شكل موضوع الفلسفة الحديثة، تحققاً تدريجياً لثلاث مراحل هي: مرحلة الدعوة إلى الحداثة Promodernisme، ومرحلة معاداة الحداثة Antimodernisme، ومرحلة النزعة المعادية للحداثة المستشرفة للآفاق المستقبلية[٢٧] Antimodernisme Futurisant.

تتميز المرحلة الأولى بأن واكب نشوء الحداثة فيها التعبير عن فكرة التقدم والتطور، وكان ذلك في إطار فلسفة التاريخ البورجوازية غير الثورية التي كانت تعمل بمقتضى الشعار القائل: «إن الحاضر والمستقبل أفضل من الماضي». وواضح أن هذه الفلسفة، التي انتهى عهدها بموت هيجل، عكست، في العمق، آمال عصر الأنوار التواقة إلى تحرير الإنسان من جهله وتخلفه. غير أنه سرعان ما ظهرت، في الفترة نفسها تقريباً، نزعة أخرى هالها ما شاهدته من ميول العقل الحداثي إلى التدمير والتحطيم،

---

(٢٦) Michel Foucault. *Qu'est ce que les lumières?* Les inédits de *Magazine Littéraire*. p. 67.

(٢٧) أنظر نص الحوار مع أودو ماركفارد ضمن هذا الكتاب.

بحيث اعتبرت الماضي خيراً مطلقاً والحاضر والمستقبل شرين مطلقين. ويتمثل شعار هذه المرحلة فيما ذهب إليه روسو من أن الحاضر والمستقبل مرعبان لا يجلبان للإنسان إلا الدمار. ومع مرور الزمن خرج إلى الوجود موقف ثالث ثوري يُعدّ ماركس خير ممثل له، ويعكس هذا الموقف، من خلال شعاره الممجد للمستقبل والمتشائم من الحاضر والماضي معاً، تفاؤل الاشتراكيين، طوباويين كانوا أم واقعيين، بخصوص تحقيق مملكة الله على الأرض. وقد أطلق ماركفارد على هذا الموقف إسم النزعة المعادية للحداثة المستشرفة للآفاق المستقبلية.

لكن ماركفارد لا يلقي بعصر التنوير في سلة المهملات، بل يذهب إلى ما ذهب إليه يورغن هابرماس، فيدعو إلى المحافظة على مكتسبات عصر الأنوار ويعارض كل موقف يقول بفشل عصر الأنوار والتنوير. يقول ماركفارد بهذا الصدد: «قد يفاجأ البعض حين يعلم أنني أنتصر لعصر الأنوار وأذود عنه». إضافة إلى ذلك يعيب فيلسوفنا على المبشرين بعصر ما بعد ـ الحداثة استنادهم إلى خطاب تهويلي يلبس فلسفاتهم ثوباً جنائزياً فلا يكف عن القول بنهاية التاريخ وموت الإنسان. يقول هذا الفيلسوف: «أعتقد أن هذا الميل إلى ترك الحاضر خلفنا وتجاوز العصر الحديث يكمن ضمنياً وراء المحاولات المعلنة عن نهاية التاريخ والحقبة الحديثة من جهة، وظهور ما بعد ـ الحداثة من جهة ثانية. إن الأشياء تكاد تحدث أحياناً في الخفاء، وتحركها، في العمق، نزعة لا أحبذها شخصياً، أقصد نزعة المعاداة للحداثة التي لا أشايعها لأسباب عديدة أذكر من بينها السبب التالي: «وهو أنه عندما ندعو إلى ترك الحداثة، فإننا ندعو إلى ترك مكتسبات عصر الأنوار».

غير أن ههنا مسألة تلزم الإشارة إليها، وهي أن الدعوة إلى المحافظة على مكتسبات الأنوار مرتبطة عند ماركفارد بتبنّيه لنظرية في التوازنات الاجتماعية يمكن أن نطلق عليها «نظرية التعويض». والمستفاد من هذه النظرية أن التوازن والتكافؤ والتقليص من حدة الصراع بين الأطراف مبدأ يحكم العلاقة بين النزعات الفلسفية لكل عصر؛ فإذا كانت «التيوديسا» قد جاءت لتفسير أصل الشرور في العالم وانتهت من حيث لا تدري إلى إنكار وجود الخالق، فإن فلسفة التاريخ جاءت لكي ترأب الصدع وتبرىء الخالق وتوجه أصابع الاتهام إلى الإنسان. فلما بالغت في ذلك مبالغة كبيرة ظهرت الأنتربولوجيا والأستطيقا كمبحثين فلسفيين يستهدفان إعادة الاعتبار للانسان بتكريمه وتشريفه. وهكذا يرى أودو ماركفارد في عصرنا الحديث، الممتد من القرن الثامن عشر إلى اليوم، نموذج عصر التوازن وتجسيداً فعلياً لنظرية التعويض.

□ الأخوان بومه: العقل ومهمشه من الحداثة إلى ما بعد ـ الحداثة

لعلنا لا نغالي إذا شبهنا الحداثة الفلسفية، في منظور الأخوين بومه، بالعملة[٢٨]. إذ هي ذات وجهين متعارضين: وجه إيجابي وآخر سلبي. فأما الوجه الإيجابي فيتمثل في ظهور العقلانية وسيادة قيمها في جل مظاهر الحياة العصرية؛ وأما الوجه السلبي فيتمثل في نبذ كل ما يخالفها أو يشذ عن

(٢٨) أنظر نص الحوار مع الأخوين بومه ضمن هذا الكتاب.

مقاييسها من حلم ويوطوبيا ورغبات جسدية ونوازع طبيعية. وهكذا بدت دراسة الأخوين للحداثة الفلسفية وضعاً لجنيالوجيا مزدوجة، تهتم في جانب منها بالتأريخ للعقلانية، كما تهتم في جانب ثان بالتأريخ لما همشته؛ مع التنبيه على ضرورة اعتبار مهملاتها حتى إذا استقام لها ذلك أمكنها أن تبشر بقيام عصر ما بعد ـ الحداثة.

والحداثة الفلسفية العقلانية مرتبطة، عند الأخوين بومه، بعصر الأنوار الألماني Aufklärung؛ وهو عصر يقوم على مبدأ يقضي باستخدام الإنسان لعقله وإشرافه بنفسه على إدارة شؤون حريته. غير أن الأخوين بومه يقولان بإمكان قراءة هذا المبدأ قراءتين مختلفتين: ترى الأولى أن الأنوار رمز النور والأمل في تحقيق الإنسانية لمبدأ الحرية؛ بينما ترى الثانية أن العقل المستنير يخفي ميلاً إلى الهيمنة والسيطرة. إلا أن الأخوين بومه يميلان إلى اعتماد القراءة الثانية، فيحذوان حذو نيتشه، ونقصد بذلك وضع جنيالوجيا للعقل الغربي الحديث تتوخى إبراز ما همشه العقل الحديث وأقصاه. وحتى يتسنى لهما تحقيق هذا الهدف قام الفيلسوفان يتفحصان أعمال أبي الحداثة الألمانية إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)، فاستنطقاها بغاية أن تفصح عما انطوت عليه من هوامش مكبوتة وظلال مظلمة. ولم يكن هذا المكبوت «المظلم» في الفكر الكانطي سوى الفكر الإشراقي الذي عد، في منظوره، «الصورة المقلوبة» للفكر العقلاني و«توأمه الليلي»؛ أي آخر العقل ومهمشه Das Andere der Vernunft. لكن ما هو هذا «المقصي» الذي طردته العقلانية من رحمتها؟ يجيب الأخوان بومه قائلين: «إن مهمش العقل هو الطبيعة، هو الجسد البشري، هو الخيال والرغبة والعواطف، أي، بصيغة أفضل، كل هذه الأشياء التي عددناها والتي عجز العقل عن تملكها والتحكم فيها». فإذا سألناهما عن كيفية تهميش الطبيعة في الفكر الحداثي أجابا: «لقد دأبت الحضارة الأوروبية على اعتبار الطبيعة مجالاً قاصراً يلزم تأديبه وإخضاعه وبسط السيطرة عليه». والحال أنه كان خليقاً بنا نحن الحداثيين أن «نقيم علاقة احترام وتقدير تجاه الطبيعة تشبه علاقة الشراكة بين المتعاقدين». أما بخصوص تهميش العقلانية الحديثة للجسد، فإن للأخوين بومه إيضاحاً هذا بيانه: «إن من نتائج هذا التقليد اعتبار الجسم كما لو كان دوماً جسم «الغير»، أي موضوعاً برانياً يجري عليه ما يجري على الكائنات الأخرى». وكان الأجدر بنا أن ننظر إلى الجسم «بصفته جسماً تمتلكه ذات ويرتبط بالأنا ارتباطاً صميمياً». لكن متى ستصبح هذه الأمور ممكنة؟ الواقع أن بشائر عصر ما بعد ـ الحداثة قد هلت بوادرها ولاحت أفقاً لكل فكر فلسفي جديد.

نتبين مما سلف أن لعصر ما بعد ـ الحداثة سمتين اثنتين: تتمثل الأولى في التأكيد على أن زمن بناء تصورات حول العالم قد مضى وأن عصر إنشاء النظريات الكلية وبناء الأنساق الجامعة قد أدبر، سيما وقد ظهر «الطابع الإرهابي» لهذه النظريات وانكشفت «إرادة القوة» التي تحكمها. فإذا اتضح ذلك اتضح معه السبب الذي يجعل هذا العصر ينبذ القول الكلي العقلاني ليأخذ بكل ما له علاقة بالتجزيء والتقسيم والتنويع. وإذا شئنا الدقة قلنا: ليس عصر ما بعد ـ الحداثة إلا كشفاً عن استيهامية فكرتي «الكل» و«الأصل» الميتافيزيقيتين. أما السمة الثانية المميزة لهذا العصر فتتمثل في كونه زمن التفكير في

الفواجع والأخطار المحدقة بالإنسان، أي زمن التفكير في القيامة وانعكاسات تدمير الطبيعة على الحياة البشرية وتأكد الطابع المالنخولي السوداوي للقول الفلسفي.

□ بيتر زلوترديك: ثورة العقل على العقل

تتخذ صورة الحداثة في كتابات الفيلسوف الألماني الشاب ومؤرخ الأفكار بيتر زلوتـرديك(٢٩) الأشكال التالية:

أولاً، يبدو عصر الحداثة كما لو كان عصر التيه، أي عصر فقدان أوروبا لهويتها، لدرجة أن المفكر الألماني ميخائيل توينيسن Michael Theunissen قال: «منذ زمن بعيد، وعلى أحدث تقدير منذ القرن الماضي، لم نعد نعرف، نحن الأوروبيين، من نكون ولا أي شعب سنكونه في المستقبل». والحق أن هذا الإحساس تولد لدى النخبة المثقفة الأوروبية إثر قيام الثورة الفرنسية التي قلبت أوضاع أوروبا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية رأساً على عقب، مما أدى إلى «تحول سيجعل من شاهديه وضحاياه مجانين في وضع لم يعد يسمح لهم بأن يدركوا ذواتهم أو يعبروا عنها من خلال لغة التصورات القديمة». ولقد دفع هذا الوضع بمثقفي أوروبا إلى تشخيص أصل الداء، غير أن تشخيصهم جاء متبايناً؛ إذ ذهبت جماعة إلى ربط هذا الوضع بالتحديث الصناعي العشوائي اللاإنساني، بينما عزت جماعة ثانية أسبابه إلى أفول عصر الآلهة وإضفاء الطابع الدنيوي المادي الصرف على مظاهر الحياة. وانفردت جماعة ثالثة برد هذا الوضع إلى تفشي النزعة العدمية القائلة بانعدام القيم وتفسخ الروابط العائلية. وكما أن التشخيص تباين، فكذلك هي الحلول، إذ تعددت وتنوعت؛ فمن داع إلى العض على الأرض بالنواجذ، ومن مبشر بيوطوبيا مجتمع لاطبقي يدشن التاريخ الحق للبشرية، ومن مستشرف لمجيء عصر يغدو فيه الإنسان بلا سمات أو قسمات.

ثانياً، تطبع عصر الحداثة «وثنية رأسمالية». ففيلسوفنا يرى أن المجتمعات الأوروبية الحـديثة خضعت لسيرورة رأسمالية تعددية ووثنية؛ سيرورة اتخذت الليبرالية مبدأ فجمعت بين دفتيها نزعة إلى التمركز نفذت إلى جل مجالات الحياة الحديثة، وميل إلى التعدد أفرز تطور بعض أشكال الحياة غير الرأسمالية. يقول بيتر زلوترديك في هذا الشأن: «ليس الرأسمال غبياً حتى يكون أحادي التوجـه أو احتكارياً بإطلاق. إنه يمتلك ـ مقابل احتكاره للسلطة والمعرفة وصهرهما في بوتقة واحدة ـ مبدأ ثانياً ذكياً يتمثل في تجديد نفسه وتفتيت سلطته وتنويع معرفته عن طريق سعيه الحثيث الدائم إلى اكتساح السوق واحتكارها». حقاً إن الرأسمال سعى إلى توحيد أفكار الناس، وهو يسعى اليوم إلى تـوحيد واقعهم؛ لكن هناك أنماطاً أخرى من الحياة غير رأسمالية ما زالت تقاوم. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على كذب نبوءة ماركس القائلة بأن البورجوازية ستنجح يوماً ما في غزو العالم.

ثالثاً، يتميز عصر الحداثة بارتباط المعرفة والسلطة. يقول بيتر زلوتـرديك بهـذا الصدد: «إن عبارة: «المعرفة سلطة» توجز مشاغل الفكر الفلسفي الحديث بأكمله؛ كما تعلن عن النوايا المضمرة التي

---

(٢٩) أنظر نص الحوار مع بيتر زلوترديك ضمن هذا الكتاب.

قادت هذا الفكر غير البريء إلى الاحتضار والهلاك». ومعنى هذا الأمر أن الإنسان الحديث لم يعد يأبه للمعرفة في ذاتها ولذاتها، وإنما صار همه الوحيد أن يعثر على ما يقوده إلى الظفر بالسلطة وتعزيز نفوذه؛ فيكون مسلكه في ذلك كمسلك النابت المتوحد الذي لا تعنيه كيفية عيشه أو علاقاته بالغير. إنه لا يزيد ولا يقل عن كونه مخلوقاً كلبياً لا غير.

رابعاً، إن عصر الحداثة هو عصر العدمية؛ فإذا كانت الأنوار قد كشفت عن «أسس» المثل الدينية والقيم الأخلاقية والمبادىء السياسية التي يؤمن بها الإنسان، فعرّتها وأبانت عن تهافتها وفضحت أمر المستور فيها، نقصد الميتافيزيقا ومبادئها التي طالما وجهت حياة الناس وحكمتها، فإنها لم تذهب بعملية التحرر إلى نهايتها الطبيعية؛ إذ عوض أن يسعى الإنسان إلى التحرر بعد أن رمى بمبنى الميتافيزيقا من فوق أكتافه، أخذ يفقد مقومات وجوده المبدئية ويتحول إلى عبد مطيع لإرادة القوة وأسير لا يقوى على مقاومة الرغبة في السلطة، فانتهى بذلك إلى فقد المثل والقيم، وبفقده لهذه المثل والقيم فقد، من هذه الجهة، ذاته.

هذه إذن ملامح الحداثة كما خطتها يد بيتر زلوترديك. لكن كيف السبيل إلى مواجهتها ومجاوزتها؟ ليس لنا، في رأي زلوترديك، إلا حل واحد نتجاوز به عصر الحداثة وندشن العصر الذي يليه؛ ويكمن هذا الحل في تبني النزعة الكلبية باعتبارها «ثورة للعقل على العقل»، أي باعتبارها تجسد ثورة العقل الهادىء الصافي السريرة على العقل التائه السيىء النحيزة، وثورة العقل اليقظ على العقل الدوغمائي. وبعبارة أدق، ليست النزعة الكلبية إلا: «شكلاً فلسفياً أصيلاً سيسمح للرغبة في الحياة بأن تعرب عن ذاتها وحضورها».

وبعد، أليس في هذا الحل ما يُنبىء عن عودة محتملة لديوجين الكلبي إلى عصر ما بعد ـ الحداثة؟

◻ هانس بوهرينجر: تقادم العهد على مفهوم الحداثة

يبدو حال خطاب الفيلسوف الشاب هانس بوهرينجر كحال المجال الذي يشتغل عليه: طليعياً إلى حد كبير[٣٠]. ونقصد بالمجال هنا مبحث الجماليات وبطليعية بوهرينجر محاولة هذا الفيلسوف «تجاوز مفهوم الحداثة الذي تقادم عليه العهد». وهكذا يطغى على بوهرينجر نزوع إلى تجاوز التصور الكلاسيكي للفلسفة، بمعنى كونها «ثقافة مخصوصة» و«صنعة محبوكة». فكان يحذو، بنزعته هذه، حذو الفلاسفة الهلينستيين الذين عملوا على تحويل الأنساق الشامخة إلى شذرات مفتتة والحكم البالية إلى أقوال بديعة. وقد نتج عن هذا التوجه أن وجد بوهرينجر نفسه لا يرضى إلا بـ «الأرض البكر» و«الطريق المستوعرة»، فقصر اهتمامه على تلك المجالات التي كانت توجد على هامش الخطاب الفلسفي الأكاديمي والتي من شأنها أن تعفينا من تناول الموضوعات الأكاديمية التي تكاد تستنفد ذاتها من كثرة تناول الفلاسفة التقليديين لها. وهكذا انصب اهتمام بوهرينجر على كل ما يتعلق بفلسفة الجمال،

---

(٣٠) أنظر نص الحوار مع هانس بوهرينجر ضمن هذا الكتاب.

فحاول «استنباط فلسفة من ليسوا فلاسفة»؛ أي «فلسفة الفنانين والمعماريين»، والتي هي عنده، «تعكس أبعاداً جمالية وفنية هائلة؛ أبعاداً لم يكن الفلاسفة الأكاديميون ليعترفوا بها نظراً لاعتقادهم بأن الخطاب الفلسفي اختص، منذ البدء، بأهلية التنظير المطلق والشامل لكل قول جمالي ممكن».

إن ركوب هذه الطريق دفع بوهرينجر إلى تصوير المفاهيم الفلسفية بغير ما صورتها عليه الفلسفة الكلاسيكية، أي أنه سعى إلى حقنها بدم جديد وفق تصور برجماتي متكامل يجعل المفاهيم الفلسفية كالنقود، لا تستعمل إلا عند حاجة الفيلسوف إليها. يقول: «إن ما يجري على مجال النقد يجري أيضاً على مجال المفاهيم؛ فالفيلسوف ملزم بأن يتوفر على شيء أشبه ما يكون بقطع النقد، شيء يمكن أن يستعمله ويستبدله كواسطة من الوسائط التي يصلح استخدامها تبعاً للمقامات والمناسبات، شيء يساعده على أن يطرح مشاكل نظرية وعملية جديدة كما لو كان الأمر يتعلق بواسطة كونية ذات قيمة استعمالية تبادلية».

لكن تطغى على فلسفة الرجل أيضاً سمة السخرية، تلك السمة التي أضحت تميز فكر ما بعد ـ الحداثة. ويكفينا تدليلاً على ما قلنا استشهاد بوهرينجر برأي أستاذه آدلر حين قال: «إن الناس مجرد أدعياء مهولين يهرّجون في سيرك مريع. فإذا لم يكن من لعب السيرك بد، فمن المؤسف ألا يكون هذا السيرك ملهاة على الأقل».

(المترجمان)

الفصل الأول

من قال إن الفلسفة ماتت؟

- تقديم.
- حوار مع ياكوب طاوبس.
- ضميمة ١ : القول بنهاية الفلسفة.
- ضميمة ٢ : القول بنهاية التاريخ.
- ضميمة ٣ : أنماط الكتابة الفلسفية.

تقديم

نعترف، بداية، أنه ليس بالأمر الهين أن يعثر الباحث الشغوف على معالم ومعارف تنير له الطريق في التعرف على فلسفة ياكوب طاوبس Jacob Taubes (١٩٢٣ - ١٩٨٧). فالموسوعات عنه صامتة والمصادر شحيحة والمراجع نادرة إلى حد أننا نجد أنفسنا، في النهاية، أمام رجل مغمور حتى لدى بني جلدته من المفكرين الألمان المعاصرين. لقد تساءلنا غير ما مرة عن الأسباب التي تكون قد جعلت الموسوعات والكتب الفلسفية والدينية والسياسية تغفل عن الإشارة إلى فلسفة رجل لا يمكن لقارىء هذا الحوار إلا أن يلاحظ اطلاعه الواسع على تاريخ الفلسفة الغربية وتمكنه الدقيق من اللاهوت السياسي اليهودي والمسيحي. لربما يعود الأمر إلى أننا صرنا اليوم نعيش الزمن الذي أطلق عليه الأديب هرمان هيسه Hermann Hesse (١٨٧٧ - ١٩٦٢) «عصر صحافة التسلية»[1]؛ لربما يعود أيضاً إلى «غربة الفكر العالِم» كما تقول بذلك حنة آرندت Hannah Arendt (١٩٠٦ - ١٩٧٥)[2]. لكن وكيفما كانت الحال، فإن الناظر فيما كتب من النزر القليل عن فلسفة طاوبس ليجد نفسه إزاء فلسفة مخالفة لزمانها ومفارقة لوقتها؛ فلسفة تكاد تخيب الآمال لما لها من قيمة دينية تجعلها، في نظر الدارس المعاصر، أقرب إلى روح فلسفة العصور الوسطى منها إلى عصري الحداثة وما بعد ـ الحداثة؛ فلسفة لا نعثر فيها على ما عودتنا عليه الكتابات المعاصرة من تبجيل قوي للأنوار ونقد لاذع للاهوت؛ فلسفة تكاد تفلح في تكسير المرآة التي تعكس لدى القراء المعاصرين أسطورة هايدجر وفلسفته سيما وأنها لم

---

(١) يقول هرمان هيسه، في روايته الشهيرة، لعبة الكريات الزجاجية: «والظاهر أن مقالات صحافة التسلية كانت جزءاً من مادة الصحافة اليومية، وأنها كانت تنتج بالملايين، وكانت تكوّن الغذاء الرئيسي للقراء المحتاجين إلى التثقيف، وكانت تروي أخباراً، أو على الأصح «تثرثر» في آلاف الموضوعات الخاصة بالمعرفة والعلم. ويبدو أن النابهين من هؤلاء الكتاب الذين عالجوا كتابة مقالات الصحافة كانوا أنفسهم يتهكمون على أعمالهم (. . .) وكان منتجو هذه الترهات تارة من هيئة تحرير الجريدة وتارة من المؤلفين «الأحرار»، وكان يطلق عليهم أحياناً اسم «أدباء». ويبدو أن كثيرين منهم كانوا من طبقة العلماء، بل كانوا أساتذة مشهورين بالكليات والمعاهد العليا. وكانت أحب موضوعات هذه المقالات إلى نفوسهم طرائف من حياة مشاهير الرجال والنساء ومن رسائلهم. وكانت هذه المقالات تحمل عناوين مثل: «فريدريك نيتشه وموضة النساء حوالى عام ١٨٧٠» أو «المأكولات التي كان الموسيقار روسيني يحبها» أو «دور الكلاب المدللة في حياة شهيرات العشيقات» وما إلى ذلك». أنظر: هرمان هيسه: لعبة الكريات الزجاجية. ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٩، ص ٤١.

(٢) تقول حنة آرندت: «إن المتأمل في وضع الفكر داخل المجتمع ليتنبه إلى أنه، وعلى خلاف باقي الأنشطة الإنسانية الأخرى، نشاط متكتم بلا عجعجة. أكثر من هذا، إنه ليلحظ، من هذه الجهة ذاتها، أن الفكر ذو فرادة وتميز؛ إذ لا يحكمه حب الظاهر ولا يسعى إلى أن يبلغ إلى الغير إلا على نحو متكتم خجول محتشم». Hannah Arendt. «Discours prononcé à Copenhaguen 1975 à l'occasion de la remise du Prix Sonning». Reproduit in *Esprit*. N°67 - 68. Juillet 1982. p. 25.

تعمل على تقديسها أو تدنيسها، بل حاولت، دون مدح أو قدح، أن تذكر بما لها وتنبه إلى ما عليها؛ فلسفة لا نملك في النهاية إلا أن نشبهها بالنغمة الفريدة في جوق غير فريد.

وبعد، من هو ياكوب طاوبس؟ إنه الفيلسوف الإشراقي والناقد الفني اليهودي الألماني، من مواليد زوريخ عام ١٩٢٣ ووفايات برلين عام ١٩٨٧. انصبت اهتماماته على إبراز المساهمة العبرية في تاريخ الإنسان، خصوصاً تلك التي ترتبط بالنزعة الصوفية اليهودية ذات الأهداف الثورية اللادنيوية والتي جسدتها الحركات اليهودية القيامية والإشراقية إبان الحقبة اليونانية الرومانية (من القرن الثاني قبل الميلاد إلى القرن الثاني بعده)؛ تلك الحركات التي تبنت رؤية قيامية غربية للعالم تكاد تضاهي الأنطولوجيا الوثنية العقلانية التي قدمتها الحضارة اليونانية للعالم الغربي. ولقد عمل ياكوب طاوبس، من جهته، على رصد مدى التأثير الذي أحدثته هذه الطاقة الروحية الصوفية في أوروبا؛ كما عمل على تبين أسباب وطرق قمعها بدعوى انتمائها إلى «المذهب اليهودي»، أي إلى ما يخالف مسيحية أوروبا ويغايرها.

ولعل ما قلنا يسعفنا في تفهم الأسباب التي جعلت أعمال طاوبس تتمحور حول مسألة اللاهوت السياسي Théologie politique؛ سواء في ذاته أو في علاقته بالفن[٣]، كما يساعدنا على تبين الأسباب التي جعلت الرؤية القيامية Eschatologie تشكل قطب الرحى في هذا اللاهوت. فما هي هذه الرؤية القيامية التي تنزل من فكر طاوبس منزلة البؤرة والمركز؟

نشير بداية إلى أن كتاب **الرؤية القيامية الغربية** *Abendlische Eschatologie*، الذي يعد أهم كتبه، يطرح ثلاثة موضوعات أساسية هي:

١ ـ موضوع أول يتصل بفلسفة التاريخ عند طاوبس ويتعلق بنشأة الرؤية القيامية للتاريخ وسيرورة تطورها.

٢ ـ موضوع ثان يعكس البعد الأنتربولوجي في فلسفته ويتطرق لنشأة الفرد وتطوره في علاقتهما بمسألة الانعزال والاستلاب.

٣ ـ موضوع ثالث يعكس فلسفة طاوبس اللاهوتية السياسية ويتعلق بمسألة الانفصال بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية.

ففيما يخص الموضوع الأول المتعلق بنشأة الرؤية القيامية للتاريخ، يبدأ طاوبس حديثه بالتطرق إلى مرحلة العهد القديم، مؤطراً حديثه هذا بالسؤال التالي: كيف «يحدث» أن يصبح «ما يحدث» فعلاً تاريخياً؟ أو بلغة أوضح: متى نشأ مفهوم التاريخ ومتى دارت على البشرية شرعته؟ ويجيب ياكوب طاوبس على هذا السؤال وفق الطريقة التالية: لم يكن من الممكن أن ينشأ مفهوم التاريخ لولا حدوث تحول دلالي في مفهوم الزمان. ذلك أن البشر انتقلوا من مرحلة ما قبل التاريخ إلى مرحلة التاريخ عندما

---

(٣) تضم أعمال طاوبس كتباً ومقالات متفرقة أهمها: الرؤية القيامية الغربية (١٩٤٧)؛ الدين ومستقبل التحليل النفسي (١٩٥٧)؛ ملاحظة حول السوريالية (١٩٦٦)؛ النظرية الدينية واللاهوت السياسي (١٩٨٣/٨٤/١٩٨٥).

تخلوا عن التصور القديم للزمن من حيث هو دورات طبيعية Cycles naturels ميكانيكية لا معنى لها ولا هدف ولا غاية؛ فبدلوه بمفهوم جديد للزمان من حيث هو حركة أو فعل ينحو نحو هدف معين وغاية معلومة. ولقد لعبت الديانة اليهودية الدور الأول في هذا التحول الدلالي لمفهوم الزمان. ذلك أنها غيرت طريقة تصور الحضارات الشرقية البابلية والأشورية للزمان، فجعلت منه حركة تتوجه من الدنيا إلى الآخرة ومن الأرض إلى السماء ومن المادة إلى الروح؛ لقد اكتشف الشعب اليهودي، «شعب الزمان»، مفاهيم جديدة كمفهوم «الروح» ومفهوم «الزمان» ومفهوم «التاريخ»، مما أدى إلى تأسيس مفهوم «التاريخ» وكل التصورات اللاحقة عن «التاريخية» Historicité. فالتاريخ إذن مفهوم ذو أصل لاهوتي لاطبيعي.

هذا ولقد عرفت هذه المفاهيم المترابطة الثلاثة (الروح، الزمن، التاريخ) تعبيرها الأسمى وتطورها الأمثل عند «مجيء» ما يسميه طاوبس بـ «عصر الرؤية القيامية للوجود»؛ أي العصر الذي صار فيه الناس يؤمنون بيوم قيام الساعة باعتباره العلامة المحتومة على نهاية الوجود والإنسان، وباعتباره أيضاً، اللحظة التي سيعيش فيها الإنسان مخاض الحساب والعقاب. أكثر من هذا، يذهب طاوبس إلى حد اعتباره عصر تحول الديانة الموسوية اليهودية من ديانة شعب إلى ديانة كونية فرضت رؤيتها القيامية للوجود والتاريخ على البشر أجمعين. ويرجع طاوبس هذا التحول إلى جهود القديسين ذوي التصورات القيامية للكون والتاريخ والذين عملوا على جعل «إطار العالم الإلهي قابلاً لأن يرى وينظر»، كما عملوا على جعل «مرآة العالم الإلهي مجلوة واضحة». لقد أصبح البشر، بموجب هذا التحول، يقرأون في هذه المرآة تاريخهم بصفته تاريخاً ذا بداية (قصة الخلق) ونهاية (يوم القيامة) ومنشأ ومعاد ومولد وفناء. وبطبيعة الحال، كان من الضروري أن يؤدي كل ذلك إلى تمثل التاريخ كصيرورة ذات نهاية وأجل محتوم؛ فبفضل الله الخالق المعدم المنشىء المغني أصبح للزمان توجه خاص وغاية محددة هي نهايته وأجله (يوم القيامة)، كما أصبح الزمان يعني الانتظار (انتظار الساعة) والأمل (فيما بعد الحشر) والقلق (من المصير) والتوجه (نحو الأجل). وبموازاة ذلك أصبح المريد الإشراقي الحامل لهذه الرؤية القيامية للتاريخ ينظر إلى الزمان كما لو كان فرجة (بزوغ الحق)، ويعمل جاهداً مكابداً على كشف رموز الوحي المنزل لفهم ما يجب فعله في انتظار الساعة.

وفي المرحلة الثالثة؛ التي تبدأ في أواخر القرون الوسطى عند اللاهوتي الاشراقي يواكيم الفلوري Joachim de Flore (١١٤٥ ـ ١٢٠٢) وتنتهي بنهاية عصر الحداثة، أي زمن هيجل، حدث تحول أساسي في الرؤية القيامية للعالم، بحيث أضفى المفكرون طابعاً تاريخياً على هذه الرؤية، فعلّموا الساسة كيف يمكن لمملكة الله السماوية الأخروية أن تتحقق على أرض الواقع (مملكة الحرية)، مما يعني أن القيم الإنسانية لم تعد موجهة نحو السماء وعالم الغيب، بل أضحت موجهة نحو عالم الشهادة والمستقبل، أي نحو «جنة الأرض». ولقد أدى هذا التحول الدلالي في مفهوم الرؤية القيامية إلى تحول في دلالة المفاهيم والتصورات والمدركات المرتبطة به؛ وهكذا أضحى مفهوم «تطور التاريخ» لا يرتبط بمفهوم «التعالي» أو «السمو» إلى السماء؛ بل أضحى يرتبط بالعمل في الأرض وتحقيق السعادة عليها؛ أي أضحى تطور التاريخ «داخلياً» و«محايثاً» و«جدلياً»، كما أدى هذا التحول في مفهوم التاريخ إلى نشأة فلسفة التاريخ،

التي ستصير حاملة مشعل الرؤية القيامية للكون والتي سيتحول معها مفهوم «القيامة» السماوي إلى مفهوم «نهاية التاريخ» الدنيوي. والشيء ذاته يقال عن مفهوم الروح الذي لم يعد يرتبط بـ «الغيب»، بل أضحى يرتبط بـ «الحضور»، أي بما يحققه البشر ويفعلونه في الواقع. ولعل هذا الأمر هو ما جعل مفهوم الروح، في نظر طاوبس، يحتل موقع الصدارة في الرؤية القيامية الحديثة. إضافة إلى ذلك، يلاحظ ياكوب طاوبس أن هذه التحولات أفضت، في ذلك الوقت، إلى نتائج أخرى على مستوى دلالة الأشياء وبنية الخطاب الفلسفي؛ إذ حصل تحول في دلالة المؤسسات والعادات والوصايا والقداسات والعقائد والأنساق، كما أصبحت الرؤية القيامية الحديثة البنية التحتية للفلسفة الحديثة؛ خاصة فيما يتصل بفلسفة التاريخ والفلسفة السياسية.

هذا فيما يخص نشأة وتطور الرؤية القيامية للتاريخ، أما فيما يخص نشأة وتطور مفهوم «الفرد»، فإن طاوبس يخبرنا بأن التقليد الديني لم يكن ينظر إلى علاقة المخلوق بالخالق على أنها علاقة رباط طبيعي كما هي حال المولود بالوالد، بل كان ينظر إليها بوصفها علاقة شرعية تقوم، في أساسها، على الولاء والعبودية. وبما أن كل علاقة من هذا النوع تقبل التفسخ والانحلال فإنه ليس يمتنع حصول ذلك بالنسبة لعلاقة المخلوق بالخالق، فينفك الرباط الذي يجمعهما وينفرط العقد الذي يوحدهما. وفي هذا السياق يخبرنا طاوبس أيضاً بأن العصر اليهودي الأول شهد، فعلاً، هذا التمزق؛ فكان من نتائج ذلك أن عمد المتصوفة الإشراقيون اليهود إلى أخذ هذا الانكسار في الاعتبار وتوجيه الخطاب إلى الحديث عما أضحى يعانيه الإنسان من توحد وعزلة واغتراب. لذلك لم يعد مصير الجماعة هو بؤرة النظر عندهم بل أضحى مصير الفرد الواحد المتوحد، ومصير الروح المغتربة، وهو الأهم.

إن تمزق الرباط المقدس الذي كان يجمع بين المخلوق وخالقه جعل المخلوق، في النهاية، كائناً ممزقاً بين عالمين هما الأرض والسماء ومجالين هما الجسم والروح وحالين هما الظاهر والباطن. ولعل في هجرة متصوفة اليهود في العصر الهلينستي إلى فيافي مصر ما يعبر عن حالة إحساس الإنسان بفردانيته وشعوره التراجيدي بالعزلة والوحدة نتيجة تمزق الرباط الشرعي العبودي. ليس هذا وحسب، بل إن طاوبس يلاحظ أيضاً أن بعض مفاهيم الفكر الفلسفي والفكر التيولوجي الحديثين ستشهد تغيراً في دلالتها بحيث صارت تعكس هذه الحالة وتعبر عن مدى إحساس إنسان العصور الحديثة بالوحدة والعزلة. وقد كان ذلك حال مفهوم الباطن منذ المصلح الديني طوماس مينتسر (١٤٨٩ - ١٥٢٥) إلى الفيلسوف الوجودي سورين كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥)، كما كان ذلك أيضاً حال مفهوم «الذاتية المتعالية» الذي قال به كانط. غير أنه سرعان ما قضى الإنسان الاقتصادي الحديث المرتبط بالأرض والمال Homo oeconomicus على الإنسان الروحي القديم الراغب في السماء المشرئب إلى سدتها المشاهد لملكوتها Homo Spiritualis. لولا أن قام كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) يحيي صورة الإنسان الذي تم إنقاذه وتخليصه من اغترابه واستلابه، وقام كيركجارد بدوره يحرر الإنسان الروحي من مسيحية العوام، كما تم القضاء على هذا التعارض الذي كاد أن يمسح وجود الإنسان الروحي من الأفق.

أما فيما يخص علاقة السلطة الدينية بالسلطة الدنيوية، فلقد ذهب ياكوب طاوبس إلى أن من

أفضال الديانة اليهودية على البشر أنها عملت، منذ البداية، إلى الفصل بينهما، وذلك عكس ما عملت عليه الأمبراطوريات الشرقية والرومانية والمسيحية. إن التأكيد على الفصل بين الله والعالم معناه فتح المجال أمام تشكل التاريخ والحرية البشريين؛ ومعناه أيضاً السماح بقيام مقاومة سياسية تتخذ الحياة الروحية منطلقاً وغاية لها. وبيان ذلك، أن علاقة العبودية التي تصل المخلوق بالخالق تدفعه إلى أن يقلل من شأن العلاقات الدنيوية وقيمتها؛ ذلك أنه إذا كان «يهودا» ملك بني إسرائيل، فإن وجود «سيد» آخر معبود من غيره أمر غير مقبول. وهكذا فإن حكم الله وقضاءه إنما معناه التحرر من كل عبودية لسواه واحتقار كل سلطة دنيوية ومقاومة حاكمية الإنسان للإنسان. ولعل مما نتج عن الاعتقاد بهذا المبدأ، المتمثل في الاعتقاد في مملكة الله وانتظار قيام الساعة، أن تقوت لدى اليهود النزعة الثورية التي جعلتهم يأتمرون بها في شؤون دنياهم. ونحن نجد مثالاً واضحاً عن هذه الثورية الباردة البيضاء في النظام الدنيوي الذي سارت عليه جماعات الصوفية الإشراقية، كما انتشرت في الشرق، مؤسِّسة لأشكال جديدة من الحياة لا يهيمن عليها الطاغية وإنما الآصرة الأخوية، ولا تسعى إلى الانغراس في الحياة المادية بقدر ما تصبو إلى الحياة الروحية الحقة. معنى ذلك أنه إذا كان الإنسان النابت المتفرد المتوحد يدرك أن لا قيمة له أمام الأمبراطورية العالمية الدنيوية؛ فإنه يعلم من الجهة نفسها أنه يستطيع، في مقابل ذلك، أن يقاوم جبروت السلطة الزمنية وطغيانها باسم الإله الواحد القهار الذي لا يموت. فإذا ما تم اضطهاده تقوّى لديه الأمل في القيامة وزاد اشتياقه إلى الدار الآخرة؛ وحده الواحد القهار قادر على أن يخضع العباد، أما الطاغية فإن حكمه في حكم الزوال والفناء. هكذا يصبح الداعية مضاداً للطاغية مقاوماً للقيصرية مبشراً بمملكة الله الآتية. ولعل هذه الفكرة ذاتها هي التي سيطورها، فيما بعد، يواكيم الفلوري الذي سيعمد، في بداية عصر النهضة الأوروبية، إلى القول بأنه يجب أن تُحقق مملكة الله في هذه الدنيا «فتنقل» من السماء إلى الأرض، ومن الغد البعيد إلى اليوم القريب. وبطبيعة الحال، أدى هذا التحول إلى تقوية الوازع الثوري لدى رجل الدين فدفعه إلى التفكير في التغيير ابتداءً من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر الميلادي.

هكذا تنتهي هذه الملحمة التي خطتها يد ياكوب طاوبس والتي تعكس الرؤية القيامية الغربية في فلسفة التاريخ والأنتربولوجيا واللاهوت السياسي. وهي، ككل ملحمة، كتبت بعد «نهاية» العصر الغربي الحديث، أي بعد «نهاية» العصر القديم والعصر الوسيط والعصر الحديث؛ كما أنها عرضت للمجموع كسيرورة جدلية، في تناسق واتساق؛ ووقفت بموازاة ذلك، على تطور ثلاثة مفاهيم أساسية هي «الزمان» و«التاريخ» و«الروح». وإذا كانت هذه الملحمة قد دفعت الباحث ألبير أسمان[٤]، مثلما قد تدفع كل واحد منا، إلى التساؤل عن الدواعي التي حملت طاوبس على رد الاعتبار إلى «النزعات اليهودية المهمشة والتي، كما يشهد على ذلك التاريخ، كانت تقول بآراء هرطقية»، فإن تسلم الجواب على هذا التساؤل يتم من جهة اعتبار تصور طاوبس نفسه لإنسان القرن العشرين؛ نقصد قوله إن

(٤) A. Asseman. «Jacob Taubes». In *Encyclopédie philosophique universelle*. Les Œuvres Philosophiques. Dictionnaire, 2e Volume, dirigé par Jean François Mattei. Paris, P.U.F. 1992.

الإنسان أضحى اليوم كائناً مستلباً أيما استلاب، وإن عليه أن يتأكد من حضور الله في عالم ملحد، فيعمل على تأويل التاريخ تأويلاً لاهوتياً، ويؤمن بنزعة باطنية لاكونية، ويراهن على نزعة فوضوية متمردة على سلطة الزمان.

(المترجمان)

من قال إن الفلسفة ماتت؟

ـ حوار مع ياكوب طاوبس ـ

فلوريان روتسر:

ألا يزال بوسعنا أن نتحدث اليوم عن فلسفة أكاديمية؟ وبأي معنى يجوز ذلك؟

ياكوب طاوبس:

إذا ما نحن أمعنا النظر في سؤالكم وجدناه يتضمن، على التحقيق، أسئلة مضمرة وافتراضات متعددة. فأنتم تثيرون، أولاً وقبل كل شيء، مسألة نهاية الفلسفة واكتمالها[1]. وهذه المسألة شكّلت الموضع المشترك لأقوال الفلاسفة وادعاءاتهم، سواء تعلق الأمر بالفلاسفة المعاصرين الذين أظهروا عناية كبرى بهذا القضية فأبرزوها وصاغوها وناقشوها، أو الفلاسفة القدامى الذين لم يعدموا الإشارة إليها، فنبهوا إليها وأشاعوا القول بها وتنبأوا باحتمال حصولها. ولعله من البين بذاته أن هذا الأمر يرتبط، في الحقيقة، بتصور الفلاسفة أنفسهم للفلسفة باعتبارها استنفدت ذاتها في الفلسفة الهيجلية، وباعتبار أن مسارها قد تحقق واكتمل من أيونة إلى يينا[2]؛ بل وباعتبار أن كتاب هيجل الموسوم بـ فينومينولوجيا الروح[3] إنما هو سعي حثيث إلى استيفاء أعلى درجات التجربة الروحية والوعي بالذات، أعني الوعي المطلق الذي يفترض أنه تحقق مع هيجل وبات من المستحيل تجاوزه.

إن سذاجة بعض المتفلسفة جعلتهم يعتقدون بالكاد أن الفلسفة علم، علم لم يكتمل بعد. لذلك تراهم يتجشمون عناء تجديد النظر فيها وهم على أمل أن يصيّروها مجارية للحس المشترك وموافقة

---

(١) أنظر الضميمة التي أفردناها لمسألة نهاية الفلسفة في آخر هذا الحوار. (م).

(٢) من المعلوم أن أيونة (Ionée) منطقة إغريقية شهدت ميلاد الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد؛ ومن المعلوم أيضاً أن يينا (Jena) مدينة ألمانية حظيت بأهمية احتضان تأليف هيجل لكتابه الشهير: فينومينولوجيا الروح في القرن التاسع عشر الميلادي. فإذا تبينا هذين الأمرين تبيّنا معهما أن ياكوب طاوبس إنما استعار اسم هذين المعلمتين الثقافيتين التاريخيتين للإيحاء بفكرة بداية ونهاية الفلسفة. (م).

(٣) يعد كتاب فينومينولوجيا الروح، أول عمل مهم لهيجل، كتبه وهو ابن سبع وثلاثين سنة، ونشره شتاء ١٨٠٥ ـ ١٨٠٦. يقول عن عمله هذا: «لقد عرضت في كتاب فينومينولوجيا الروح تقدم الوعي، منذ تعارضه الأول مع الموضوع إلى المعرفة المطلقة؛ أي الطريق الذي يقودنا من الوعي الحسي إلى المعرفة المطلقة، والذي يمر عبر كل أشكال علاقة الوعي بموضوعه، لينتهي إلى مفهوم العلم». ويستفاد من هذا القول أن فينومينولوجيا الروح تعرض لنا طريق الوعي الطبيعي وقد اندفع نحو المعرفة الحق، أي معرفة الروح لذاتها معرفة مطلقة؛ فالوعي يكون أولاً وعياً حسياً مباشراً، ثم يرقى بعد ذلك درجات ضرورية حتمية ليصل إلى معرفة ذاته كروح. إن فينومينولوجيا الروح تصف تلك الحركة الجدلية التي تقود من السذاجة الأولى لليقين الحسي إلى عمومية وشمولية «المعرفة المطلقة». (م).

لبادي الرأي. ولم يكن الأمر ليخص هذه الطائفة من المتفلسفة وحدها بل تعداها ليشمل أساتذة الفلسفة أنفسهم. ومع ذلك، فأنا واثق من أن أولئك الذين يتصورون الفلسفة خطاباً هشاً عرضياً ولا يكف عن تجاوز نفسه، إنما يعلمون، من هذه الجهة ذاتها أنها ليست علماً.

ويكفينا دليلاً على ما قلنا أن نضرب بأيدينا إلى كتب فلاسفة ثلاثة هم: كونت وماركس وكانط. فأما كونت فقد عايش الفترة التي ساد فيها الاعتقاد ببلوغ الفلسفة منتهاها؛ إذ قام يشايع هذه النبوءة وينتصر لها من خلال إقدامه على تقسيم تاريخ تطور الوعي البشري إلى مراحل ثلاث تنتهي بتحقيق هذا الزعم وصدقه؛ وهي المرحلة اللاهوتية والمرحلة الفلسفية الميتافيزيقية والمرحلة العلمية[٤]. وما ذكرناه يشهد، حقاً، على الكيفية التي توحدت بها دعاوى متباينة المشارب حول الوعي باكتمال الفلسفة ونهايتها. فلقد تردد القول بموت الفلسفة مرات عديدة، لكن المثير، بهذا الصدد، هو أن هذا الوضع المشترك بين الهيجلية والكونتية لم يأت من خارج الخطاب الفلسفي ما دامت الفلسفة عينها ترى أنها بلغت ذروتها بذاتها وأنه لم يبق لها من مخرج إلا واحد يقودها خارج ذاتها.

وأما ماركس، فقد قدم مثالاً مبيناً على الطريقة التي يستحيل بموجبها الاستمرار في العمل على منهج الترميق والتكييف. ويمكن أن نتبين معالم هذه الطريقة من خلال تشبيهها بطريقة القائد اليوناني تيموستوكلس الذي ما إن خلص أثينا من أعدائها حتى هجرها وأنشأ مدينة جديدة تحمل الإسم نفسه ـ على جزيرة سلامين ـ هزم فيها الفرس. كذا فعل مؤلف **الإيديولوجيا الألمانية** حين رأى أن الفلسفة النظرية قد استنفدت ذاتها وأن الأولوية صارت معقودة على الممارسة.

والحق أن الأمر لم يكن ليخص ماركس وحده، بل إننا نجد من الفلاسفة من سبقه إلى التركيز على مسألة الممارسة ولو بكيفية مغايرة، وأعني بذلك إيمانويل كانط الذي أثار هذه القضية في معرض تقسيمه الفلسفة إلى مبحثين اثنين هما مبحث **نقد العقل النظري** ومبحث **نقد العقل العملي**. وإذا ما

---

(٤) يعتقد الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت Auguste Comte (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) أن المجتمع والفكر عرفا تطوراً متنامياً عبر مراحل ثلاث: تتمثل المرحلة الأولى في الفكر اللاهوتي الذي يوافق العصر القديم ويقوم على تفسير الظواهر باللجوء إلى فكرة القدر، كما تتمثل المرحلة الثانية في الفكر الميتافيزيقي الذي تجسد في العصر الوسيط ومال إلى تفسير الظواهر بأسباب كيفية غامضة كالقول بـ «المبادىء» و«الجواهر» و«الكينونات»؛ أما المرحلة الثالثة فيمثلها الفكر الوضعي العلمي للقرن التاسع عشر وما بعده والذي يفسر الظواهر الطبيعية بعلاقاتها الثابتة الضرورية؛ أي بقوانينها المادية الكمية. وإذا كانت المرحلة الأولى توافق طفولة الإنسانية، والمرحلة الثانية مراهقة الإنسانية، فإنه من المعقول أن نعدّ المرحلة الثالثة رمزاً لنضج الإنسانية الذي لا نضج بعده؛ أي أنها تمثل العصر العلمي الذي يعد آخر مرحلة لتطور البشرية.

يدفعنا هذا الاعتبار إلى عقد مقارنة بين تصور أوجست كونت ونظيره عند هيجل، خاصة فيما يتعلق بمسألة نهاية الفلسفة، فنقول: إن الرجلين معاً رسما للعقل مساراً ثلاثي المراحل، وكلاهما وضع مذهبه في سياق عصره واعتبر أن نسقه الفكري يختم مسار الفكر الإنساني ويضع حداً نهائياً له. ولقد دفعهما هذا الأمر إلى الاعتقاد بأنهما يعيشان آخر مراحل عصر التاريخ ويؤسسان لآخر فلسفة ممكنة (الديانة الوضعية الإنسانية بالنسبة لأوجست كونت، والديانة المطلقة والفلسفة المطلقة بالنسبة لهيجل). إن كلاً منهما أعطى المرحلة التاريخية التي عاش فيها وضعاً متميزاً، واعتبر القرن التاسع عشر عصر اكتمال الحقيقة. فلا غرابة إذن أن نجد كلاً منهما يعدُّ نفسه وكأنه نبي عصره. (م).

عنّ لنا أن نقصر الكلام، في هذا المقام، على المبحث الثاني قلنا إنه يتميز عند فيلسوف كونيچسبورغ بكونه لصيقاً بالفلسفة، فلم يخرج عن إطارها ولكن بقي، كما كان، قسماً من أقسامها. وفي هذا تدليل على تفرّد الطرح الكانطي وتميّزه.

ولئن كان ماركس قد أظهر بعض التأثر بكانط لما يبدو من أمر عناوين كتبه التي تتصدرها كلمة «نقد»؛ فإنه خالفه لما شدد في كتاب نقد فلسفة الحق عند هيجل على اللحظة العملية[٥]. أي تلك اللحظة التي لا يسع الفلسفة إلا أن تنتهي ببدايتها؛ ذلك أن مؤلف الإيديولوجيا الألمانية أقر بفلسفة هي، على وجه التحقيق، مسار نظري أكمل ذاته واكتمل، وفي اكتماله علامة على أن الأمر لم يعد يتعلق بتفسير العالم، وإنما بتغييره ـ كما تقول بذلك الأطروحة الحادية عشرة حول فيورباخ[٦].

إن هذه الأطروحة توجز مشاغل عصر بأكمله، أقصد الإحساس بأن التعويل على التفسير النظري وحده لم يعد يقود إلى الحقيقة. بل إن هذا الإحساس ذاته هو الذي دفع بماركس إلى إيجاد علاقة رباط بين التفسير النظري والتغيير العملي؛ علاقة إنما وجد التعبير عنها في الثورة من حيث هي رباط بين الفلسفة والسياسة؛ أي من حيث هي تحقيق البروليتاريا للفلسفة وتعيين لها في الواقع.

ولعلنا نلاحظ في هذا المقام، وجود تصور تقوي[٧] مسيحي للممارسة يكمن خلف هذه الفلسفة

---

(٥) يبدأ ماركس كتابه نقد فلسفة الحق عند هيجل، بملاحظة فداحة التخلف الصناعي الذي كانت تعيشه ألمانيا بالمقارنة مع فرنسا. إلا أنه سيضيف، فيما بعد، أن التخلف الصناعي لم يحل دون مسايرة ألمانيا لبعض الأمم الأوروبية في مجال الفكر والثقافة. وفي هذا الإطار أكد ماركس على وجود تيارين سياسيين في ألمانيا يشتركان، بالرغم من تعارضهما، في القول بتجاوز الفلسفة: التيار العملي والتيار النظري. وإذا كان التيار الأول يكتفي بأن «يدير ظهره للفلسفة الألمانية» ويتناسى أنه «لا يمكن تجاوز الفلسفة إلا بتحقيقها على أرض الواقع»، فإن التيار الثاني يميل إلى «مجابهة الفلسفة الألمانية مجابهة نقدية» تتمثل في الاعتقاد بأن نقد الفلسفة الألمانية، هو، في حد ذاته، نقد للواقع نفسه؛ وأنه من الممكن أن يتم تحقيق الفلسفة دون تجاوزها، متناسياً هو الآخر أن هذه الفلسفة هي ذاتها جزء من الواقع الألماني نفسه. يقول ماركس: «لقد أضحت فلسفة الحق التأملية، بفضل مجهودات هيجل الجبارة، علماً حقاً يحلل الدولة الحديثة وواقعها تحليلاً نقدياً (. . .) وإن نقد هذه الفلسفة التأملية يؤدي بنا إلى مشاكل لا يمكن حلها إلا بالممارسة، تلك الممارسة التي لا يمكن أن تكون إلا ثورية؛ ولن يتأتى ذلك إلا إذا تحول سلاح النقد، المتمثل في النظرية، إلى قوة مادية في يد الجماهير، وأضحت راديكالية تأخذ الأمور من جذورها، ما دام جذر الإنسان هو الإنسان نفسه». ثم يضيف قائلاً: «وكما أن الفلسفة تجد في البروليتاريا سلاحها المادي، كذلك هو الأمر بالنسبة للبروليتاريا التي تجد في الفلسفة أسلحتها الفكرية». إن تحرر الألماني هو تحرر الإنسان، وإن الفلسفة هي رأس التحرر والبروليتاريا هي قلبه. ولا يمكن للفلسفة أن تتحقق بدون إلغاء وضع البروليتاريا كما لا يمكن للبروليتاريا أن تلغى إلا بتحقيق الفلسفة. (ص ٧٠) (م). للمزيد من التوضيحات أنظر:

Karl Marx. *Œuvres philosophiques. Contribution à La critique de la philosophie du droit de Hegel* (1842). Trad de L'allem. par J. Molitor.1er volume. Paris, Edit.Champs libres. 1981.

(٦) تقول هذه الأطروحة: «لم يعمل الفلاسفة لحد الآن إلا على تفسير العالم وتأويله بطرق مختلفة، في حين كان ينبغي عليهم أن يغيروه». (م).

(٧) التقوية Piétisme نزعة دينية مسيحية عرفت عصرها الذهبي ما بين نهاية القرن ١٧ وأواسط القرن ١٨. وتتمثل نحلتها في القول بضرورة تقديم تضحيات جسام باسم المسيح، وبممارسة التقوى باسم حب الله عن طريق الابتهالات والقداسات والأناشيد الدينية والصدقات. ولقد كانت هذه النزعة تولي اهتماماً أكبر للعمل الديني يفوق اهتمامها =

العملية ويطلب الحقيقة من جهة أن تحقيقها موقوف على ركيزة السلوك وسند العمل. ولربما كان من نافلة القول التذكير، في هذا الصدد، بما أثارته هذه القضية من جدال طويل ونقاش مستفيض بين مفكري القرن التاسع عشر؛ فالفلاسفة الذين يتقدمهم ماركس في الإيديولوجيا الألمانية ليسوا أبعد منه بالقدر الذي كان يتصور، ومثلهم في ذلك كمثل الأورانيوم الذي لن يكتشف أنه معدن يشع إشعاعاً تاماً إلا في القرن العشرين.

نتبين مما سبق أن معالم وعينا الحالي قد تحددت في القرن التاسع عشر وأن التشابه بين هذا القرن والقرن الذي نعيشه أوضح من أن يخفى؛ فإذا كنا قد وجدنا أنفسنا في القرن الذي مضى أمام جماعة من الهيجليين اليساريين[8]، فإننا نجد أنفسنا اليوم أمام هايدجيريين يساريين أمثال هربرت ماركيوز[9] وچونتر آندرز[10] وآدورنو[11]، هذا الذي يعد، في الحقيقة هايدجيرياً يسارياً، بل إن فالتر

= بالجانب العقدي. ولعل ما أوحى لياكوب طاوبس بعقد المقارنة بين القول بضرورة تحقيق الفلسفة بالممارسة وتحقيق الإيمان بالعمل الصالح هو اشتراك النزعة الماركسية والنحلة التقوية في اعطاء الأولوية إلى العمل والممارسة وليس إلى النظر والرؤية المجردة. (م).

(8) لعل دافيد شتراوس هو أول من ميز، في كتابه حياة يسوع، بين الهيجليين اليمينيين والهيجليين اليساريين. وقد أقام تمييزه هذا على قضية الموقف من الدين؛ فاليمين الهيجلي لم يستبق من أعمال هيجل إلا ما يمكن للأرثوذوكسية استثماره قصد تبرير بناء دولة قوية؛ فلم شتات ما عصفت به الثورة الفرنسية (النزعة اللاهوتية. فكرة خلود النفس، دراسة حياة وفكر يسوع). وبعبارة أخرى، كان هم اليمين الهيجلي التوفيق بين الهيجلية واللاهوت الأرثوذوكسي المحافظ تحت غطاء القناعة القائلة بوجود توافق بين فلسفة هيجل والعقائد المسيحية. أما اليسار الهيجلي فقد حفظ من الفلسفة الهيجلية ما يمكن استثماره، على الصعيد المنهجي (الجدل)، في اتجاه بناء فكر ثوري. وهكذا حاول الاتجاه الأول إعادة فهم الماضي بغاية الحفاظ عليه، بينما طمح الاتجاه الثاني إلى إعادة قراءة التاريخ قصد تجاوزه؛ اليمين قرأ فلسفة الروح التي أشادت بأهمية وقداسة لحظة الروح المطلق (الفن، الدين، الفلسفة)، بينما قرأ اليسار فلسفة الروح الموضوعي المتمثلة في الحق والأخلاق والعادات. الأول ركز على المذهب والثاني اهتم بالمنهج. لكن ما يلاحظ بهذا الصدد هو أن كلا التيارين عرف الشقاق وانعدام الانسجام داخل صفوفه؛ ففيما يخص اليمين كان كل شاب هيجلي ينفرد دون زملائه بدراسة مجال معين؛ فهذا كارل داوب Karl Daub يعنى بدراسة اللاهوت، وهذا هيرمان فريدريش Hermann Friderich يهتم بالجماليات، وهذا كارل لودفيغ ميشلي Karl Ludwig Michelet يختص بفلسفة الحق. والأمر نفسه يقال عن اليسار الهيجلي، بحيث وجدنا برونو باور يهتم باللاهوت، وماكس شتيرنر Max Stirner بالفلسفة وكارل ماركس بالاقتصاد والاجتماع... (م).

(9) فيلسوف وناقد اجتماعي ألماني يهودي (١٨٩٨ - ١٩٧٩) بدأ مساره الفكري هايدجيرياً وختمه ماركسياً؛ كما ألهم حركات اليسار الجديدة الداعية إلى ثورة الشباب والطلبة والأقليات. أهم أعماله: **العقل والثورة** (١٩٤١)، **الماركسية السوفياتية** (١٩٤٨)، **إيروس والحضارة** (١٩٥٥)، **الإنسان ذو البعد الواحد** (١٩٦٤). (م).

(10) كاتب ومفكر ألماني معادٍ للفاشستية، من مواليد سنة ١٩٠٢، تناول في كتابيه الأساسيين: **مسيرة الجوع** (١٩٣٦)، و **هيروشيما في كل مكان** (١٩٨٢) - الذي نوّه به ياكوب طاوبس - نزوع البشرية إلى تحطيم نفسها بيدها عن طريق تبنيها للمذاهب الكليانية الجماهيرية ولجوئها إلى الحروب لحل مشاكلها. (م).

(11) فيلسوف وناقد فني واجتماعي ألماني يهودي (١٩٠٣ - ١٩٦٩)، يعد، إلى جانب ماركيوز وهوركهايمر وبنيامين، أحد مؤسسي معهد البحوث الاجتماعية الذي عرف فيما بعد بمدرسة فرانكفورت. عرفت نظرياته الاجتماعية والجمالية باسم «النظرية النقدية». من أهم أعماله **جدل الأنوار** (١٩٤٧) و **الجدل السالب** (١٩٦٦) و **النظرية الجمالية** (١٩٧٠).
ولعل المتأمل في أعمال تيودور أدورنو يلاحظ أن هذه الأعمال لم تخل، طيلة ما ينيف عن أربعة عقود من الزمن،

بنيامين(١٢) يتناول المشاكل نفسها التي أثارها هايدجر وإن بأسلوب مغاير. وعلى كل حال فإن مشكلة

= من انتقاد المسار الفكري لمارتن هايدجر. ففي الثلاثينات انتقد أدورنو قراءة هايدجر لفلسفة كيركجارد (١٩٣٣). وفي الخمسينات أعاد الكرة فانتقد قراءته لفينومينولوجيا الروح (١٩٥٧). لكن هذا النقد لم يبلغ أشده إلا في الستينات عندما أصدر أدورنو كتاباً سجالياً يحمل عنوان رطانة الحداثة (١٩٦٤)، حيث عمد إلى إدانة «لغو الوجودية» ونقد «المشروع الطموح» الذي بثه الفلسفة الألمانية في النصف الثاني من عشرينات هذا القرن والذي توج بإصدار هايدجر لكتابه الشهير الكينونة والزمان (١٩٢٧). لقد استهدف أدورنو «فضح» الخطاب الفلسفي الألماني لما بعد الحرب العالمية الثانية، لأنه يحيل - في نظره - إلى تعابير تذكر بلغة النازية، كما سعى من جهة ثانية إلى الكشف عن وجود علاقة بين فلسفة هايدجر والايديولوجيا العنصرية النازية.

لكن المفارقة المثيرة بهذا الصدد هي أنه بقدر ما سعى أدورنو إلى انتقاد هايدجر والحط من قيمة فلسفته في مناسبات عديدة أصر هايدجر على الاحتفاظ بحقه في الصمت والإحجام عن الرد عليه. بل إن مفارقة المفارقات في هذا النقد أنه بقدر ما ألح أدورنو على وجود اختلاف شديد بين فلسفته وفلسفة هايدجر، سعى المهتمون بالفكر الفلسفي الألماني إلى إيجاد روابط عميقة وتواردات قوية بين فلسفتيهما. يقول أدورنو في إحدى رسائله: «إن المتأمل الفاحص للمسار الذي قطعته أعمالي لا يمكنه إلا أن يرفض المقارنة بين فلسفتي وفلسفة هايدجر. كيف ذلك وفلسفة هذا الرجل فاشستية حتى النخاع؟». لكن هذا التحذير لم يحل دون أن تقارن فلسفة أدورنو بفلسفة هايدجر، وهذا نفسه ما فعله ياكوب طاوبس في الحوار الذي نحن بصدد ترجمته، بل إن مترجمة كتاب رطانة الحداثة إلى الفرنسية، إليان إيسكوباس، ألحت على وجود قرابات عديدة بين الرجلين؛ فلقد انتقدا معاً «فلسفة الهوية» القائمة على منطق تطابقي يلغي الفوارق ويخنق الاختلافات، كما انتقدا الفكر الكلي الشمولي الذي يقصي التنوع ويعدم الخصوصية. يقول أدورنو في كتاب *Minima Moralia*: «الكل هو اللاحقيقة بعينها»، وهذا الكلام، كما نلاحظ، يشبه إلى حد كبير إلحاح هايدجر، في كتاب الكينونة والزمان، على ضرورة النظر إلى كينونة الكائن في انفتاحها وجزئيتها. تقول إليان إيسكوباس في مقدمة كتاب رطانة الحداثة: «وبعد، ألا يمكن القول بأن هايدجر، شأنه في ذلك شأن أدورنو، سعى بطريقته الخاصة وطوال مساره الفلسفي إلى ملاقاة هيجل ومحاورته ومساءلته؟ ألم يسع هذا الرجل إلى مجادلة صاحب فكرة الكلية القائل بالمعرفة المطلقة؟ إن الرجلين معاً رفضا فكرة «التصالح» كما قال بها هيجل، واستهدفا بذلك جعل «الجدل ينتقم من نفسه»» (ص ٣٢).

والملاحظة ذاتها أبداها الباحث الألماني راينه روشليتز حين قال بأن المتأمل في العلاقة الموجودة بين الفيلسوفين ينتهي إلى أنه «خارج الاستراتيجية السجالية التي سلكها أدورنو ضد هايدجر، يوجد اتفاق عميق بين الرجلين حول مسائل عديدة». وتتجلى القرابة الموجودة بين الرجلين في تماثل طريقة تشخيصهما للوضع الفلسفي بعد هيجل، واعتبارهما أن الفلسفة ليست علماً من العلوم. إلا أن ما يميز تحليل روشليتز عن تحليل إيسكوباس هو وعيه التام بحدود عملية المقارنة أو التوفيق بين الرجلين. يقول روشليتز: «لا يعني السعي الجاري اليوم إلى التوفيق بين أدورنو وهايدجر إلا شيئاً واحداً: إبراز إشكاليات متشابهة طبعت أفكار هذا العصر بأكمله وخاض فيها الرجلان باعتبارهما إبني عصرنا. لكن لا يعني التوفيق بينهما إهمال تلك الالتزامات المختلفة لهما والتي لا يمكن، بأي حال من الأحوال، القفز فوقها، كما لا ينبغي التقليل من حدة صدمة النقد الأدورني لهايدجر أو الصمت المتعجرف الذي جابه به هايدجر أدورنو». (ص ٢٨١). (م). للمزيد من التفصيل أنظر:

(1)- Eliane Escoubas. Préface à: Théodor Adorno. *Jargon de L'authenticité*. Coll. Critique de la politique. Paris, Payot. 1982; (2)- Rainer Rochlitz. «Le Jargon en Français», *Critique*. N° 503. Avr. 1982.

(١٢) فيلسوف ألماني وناقد أدبي وجمالي يهودي (١٨٩٢ - ١٩٤٠). تمحورت اجتهاداته الفكرية حول النظرية النقدية حيث ساهم، إلى جانب زملائه في مدرسة فرانكفورت، في صوغ تصور نقدي للمجتمع الغربي باعتباره مجتمعاً استهلاكياً. اهتم، بموازاة ذلك، بالنزعة الصوفية القبالية اليهودية، خاصة باستشرافات المتصوف اليهودي كرشوم شوليم. أهم أعماله: في مفهوم التاريخ، من أجل نقد العنف، والسوريالية. (م).

نهاية الفلسفة أو اكتمالها إنما طرحت قبل هذا القرن بزمن طويل. ولا أخفيك أنني أومىء، بهذا الشأن، إلى تلك القطيعة التي لعبت دوراً حاسماً في تاريخ الفلسفة، أقصد القطيعة التي تولدت عن اصطدام الخطاب الفلسفي بمقتضيات الرسالتين الربانيتين اليهودية والمسيحية، والتي نتجت عن مجابهة الفلسفة للمفهوم الجديد والتصور المستحدث اللذين صاغتهما هاتان الديانتان السماويتان حول قضية الحقيقة. وإذن لست أعني بالقطيعة تلك التي حدثت في تاريخ الفلسفة بين أرسطو وأستاذه أفلاطون.

لكننا لما نعتبر المسألة على وجهها الصحيح نتبين أن أفلاطون هو أول من رسم معالمها الأولى في محاورة المأدبة؛ فالدارس المتأهب لفحص المحاورة يكتشف حقاً أن أقوال سقراط في الحب ليست مستمدة من بنات أفكاره وحدها، ولكنها مستلهمة، أيضاً، من نبوءات العرافة ديوتيم[١٣]. وهذه الحقيقة تجعلنا لا نستبعد أن يكون الفيلسوف أفلاطون قد شعر ـ في إطار الديانة اليونانية ـ بأن الفلسفة التي تطلب وجودها استقلالها بذاتها إنما كان يشوبها عور فاضح، وأن إدراك الحقيقة لا يتحصل بإعمال النظر أو التفكر، بل «تتنزل من السماء» بوحي يوحى من العرافة المالكة لأسرار الكهنوت الدارية بنبوءاته. على هذا النحو تصير الحقيقة وليدة الصدفة والمعرفة محطة النبوءة خصوصاً وأنه كان في الإمكان ألا تبوح العرافة بحقيقة الحب لسقراط. هكذا يتضح بجلاء أنه لو قمنا بقراءة نبيهة لأعمال أفلاطون لاستنتجنا أن المعالم الأولى للمشكل إنما لاحت في أفق الديانة الوثنية. لكن سذاجة بعض التعاليق المنشورة اليوم حول فلسفته ستحول حتماً دوننا وإدراك هذه الحقيقة أو استبانتها.

فإن قال قائل إن هذه المعالم رسمت بدءاً من أعمال فلاسفة صغار ممن كانوا ينتمون إلى الأكاديمية الأفلاطونية أو المدرسة الرواقية، قلنا إن الأمر على خلاف ما ذكر لأنها إنما وضعت بدءاً من مصنفات أرسطو مروراً بتآليف أباء الكنيسة، أقصد أوريجين الإسكندري[١٤] وكليمان

(١٣) يعتقد بعض دارسي التاريخ والفكر اليوناني القديم أن شخصية العرافة ديوتيم شخصية غير واقعية اختلقتها مخيلة أفلاطون، لكن إذا حق أن أفلاطون لم يذكر في محاوراته الشهيرة إلا الشخصيات الواقعية، حق معه أن تكون شخصية حقيقية حتى وإن ثبت أن ما قالته لسقراط عن الحب، في محاورة المأدبة، هو كلام اختلقه أفلاطون ونسبه إليها كما جرت العادة أن يفعل في المحاورات الأخرى. أضف إلى ذلك أن اسم هذه العرافة ورد بالذكر عند كاتبين يونانيين آخرين هما بروقلس وأحد تلامذة أرستيدس يجهل اسمه؛ فالأول ذكر أنها إحدى تلميذات الفيلسوف اليوناني فيثاغوراس والثاني روى أنها كانت كاهنة الإله زيوس اللسياني المقدس في أركاديا. لكن وكيفما كانت الحقيقة، فإن محاورة المأدبة تشهد لها بالترجمة التالية: «امرأة من ماتينا عالمة بأسرار الحب وغيره من الأشياء. نجا قومها، مدة عقد من الزمن، من داء الطاعون الذي كان يحدق بهم، وذلك بعد أن أشارت عليهم بتقديم قرابين للآلهة يبتغون بها مرضاتها وتجلب عليهم ألطافها». يقول عنها أفلاطون في هذه المحاورة: «إنها المرأة التي علمتني كل ما أعلمه عن الحب». (م).

(١٤) أوريجين (اريجانوس) الاسكندري: إنه تلميذ كليمان (كليمنضوس)، اشتهر بعلمه الغزير وبعد أثره، كما اشتهر بكتاب المبادىء الذي عرض فيه مذهبه الفلسفي وتوخى منه التحرر من «الفلسفة الدنيوية»، كما اتخذ «مذهب المسيح» مثابة له في ذلك. وهو يرى في هذا الكتاب أن الحكمة وحي إلهي نتسلمه بطريق الكتاب المقدس، وأن شرح الأقوال المقدسة يقود إلى التأسيس لهذه الفلسفة الجديدة التي ستعرف فيما بعد بالفلسفة المسيحية. وعلى الرغم من قوله إن الفلاسفة، ذوي العقول الراجحة، أقدر من غيرهم على إدراك «روح» الكتاب المقدس وخفاياه؛ فإنه لا يعتبر =

الإسكندري[١٥]، أكبر مثقفي عصرهما. ومغزى هذا الأمر هو أن نهاية الفلسفة إنما تحققت مع هذه القطيعة وأن السبيل إلى الحقيقة لم يعد يتأتى من عالمنا الدنيوي، بل استنادا إلى كلمة المسيح: «أنا السبيل إلى الحقيقة، بل أنا الحقيقة ذاتها». لقد صرنا نجد أنفسنا أمام نبرة جديدة، نبرة لم تعد معها الحقيقة أمراً موضوعياً بل أضحت شيئاً مرتبطاً بالضمير: «أنا». وهذا الوضع يعني أن الفلسفة لم تعد تقوم على أساس مطلق، وأنها آيلة، إثر ذلك، إلى الزوال والانمحاء. وإذا حق القول إنه بـإمكان الفلسفة أن تعالج مشاكل جزئية بواسطة الحقل فإنه يحق أن نقول، أيضاً، إن ركيزتها الأساسية إنما تكمن في شيء آخر قد يحدث أن تنظر فيه وقد يحدث أن تعرض عنه.

فلوريان روتسر:

ألا يصح القول إن هذه المحاولات الرامية إلى تجاوز الفلسفة من حيث هي نشاط نظري يسعى إلى تفسير [العالم] إنما تشترك في الابتدار إلى فصل الخطاب الفلسفي عن كل سند علمي؟ ألسنا نلاحظ، أيضاً، أن هذه المحاولات ما زالت قائمة حتى اليوم وأن دعوة الفيلسوف البرجماتي ريتشارد رورتي[١٦] إلى ضرورة تصور الفلسفة كما لو كانت شكلاً من أشكال الكلام المعتزل قول الحقيقة إنما تعبر عن هذا المسعى تعبيراً صريحاً جلياً؟

= الفلسفة، في نهاية المطاف، إلا أداة مساعدة، أي سبيلاً نستهدي به في الاقتناع بأن الحقيقة لم ترد إلا في «كلمة الله». وجملة القول، إن مصدر الحقيقة، عنده، إلهي سماوي لا فلسفي دنيوي. (م).

(١٥) كليمان (كليمنضوس) الاسكندري فيلسوف مسيحي عاش في القرن الثاني للميلاد واشتهر بدفاعه عن الدين المسيحي ضد الوثنية والغنوصية، كما اشتهر بمحاولة التوفيق والجمع بين العقل والوحي. ألف كليمان ثلاثة كتب هي الهادي و المؤدب و المعلم، وكلها مجعولة لأجل إسماع صوت الحق الإلهي الذي لا هدي إلا هديه ولا استقامة إلا بشريعته ولا علم إلا بوحيه. وهو يرى في كتاب الهادي أن اسم المسيح تجسيد جديد لكلمة الله التي رنت في الأسماع منذ البدء، كما يرى أنه لم يعد طلب العلم من الإنسان أمراً ضرورياً، لأن نزول كلمة الحق من السماء إلى الأرض يغنيه عن كل بحث أو معرفة بالحقيقة. ويعترف كليمان، بهذا الصدد، بأن الشعراء والفلاسفة، وعلى رأسهم أفلاطون، قد أدركوا بعضاً من الحقائق بإلهام من اللوغوس الإلهي، أي «المرشد السماوي»، لذلك وجدناه يقول عن أفلاطون إنه: «صديق الحقيقة الملهم من الله». صحيح أن كليمان انتصر للفلسفة ضد أعدائها من رجال الكنيسة، لكنه لم يستهدف بذلك أن يُنزلها منزلة أسمى من منزلة الدين؛ فليست الفلسفة، في نظره، ضرورية للإيمان إلا بالنسبة لمن يتقبل الحقائق الإلهية بطريق الاستدلال دون غيره من طرق التصديق الأخرى؛ ثم إن الإرادة الصالحة كافية للمرء لكي يؤمن، بل لقد آمن كثيرون دونما استعانة بالفلسفة. يقول كليمان: «إن الله مصدر الحقائق (...) ولكن من الحقائق (...) ما يصدر عنه بصفة ثانوية مثل الحقائق الفلسفية (...) إن الفلسفة هي العهد الخاص باليونان وأساس الدين المسيحي». (م).

(١٦) ريتشارد رورتي Richard Rorty، فيلسوف أمريكي معاصر، ولد في نيويورك سنة ١٩٣١ ودرّس في جامعة برنستون لمدة إحدى وعشرين سنة قبل أن يصير اليوم أستاذاً بجامعة فرجينيا. لعب دوراً بارزاً لسنوات عديدة في تسيير الجمعية الأمريكية للفلسفة، ويضع نفسه اليوم في مصاف التقليد الفلسفي البرجماتي الأمريكي المنحدر من جون ديوي. يتميز وضعه داخل الفلسفة الأنجلوسكسونية بمجادلته المتواصلة للفلسفة القارية، مما جعل الدارسين يعتبرونه أبرز الفلاسفة الأمريكيين المنفتحين على الفلسفة القارية (الألمانية والايطالية والفرنسية). من أبرز مؤلفاته: **الفلسفة في مرآة الطبيعة** (١٩٨٠)، و**نتائج النزعة البرجماتية** (١٩٨٢). =

ياكوب طاوبس:

أعتقد أن من مستلزمات الحوار المثمر اجتناب الرطانة وابتغاء الإبانة. ولكي يتحقق لنا ذلك أرى أنه من الضروري التساؤل، في هذا المقام، عن مميزات الخطاب الفلسفي وخصوصياته. فأقول: إن المستفاد من لفظة الفلسفة «حب الحكمة». وهذا المعنى يدل، من جهة أولى، على أنها ليست امتلاكاً للحكمة، كما يدل، من جهة ثانية، على أن الفيلسوف الحق هو الشخص الذي يحب الحكمة وليس الحكيم بالذات. فما أبعد هذه الصفة عن تلك؟ ثم إن الفيلسوف يبدي الحاجة إلى أن يصبح حكيماً؛ وهو لأجل ذلك لا يفتأ ينشد ضالته ويتقرب إليها. أفلم يكن أفلاطون نفسه يستبعد أن يكون الفيلسوف حكيماً؟ لكن، ومع ما ذكرنا، تلزم الإشارة إلى ما طرأ على هذا الموقف من تعديل كان أهل الرواق صانعيه، أقصد أنهم ساووا بين الفيلسوف والحكيم، أي أنهم اعتبروه تجسيداً لمثال السالك الناسك الذي فك قيود الشهوات ونأى بنفسه عن شوائن الملذات. وبطبيعة الحال، ليس يصعب أن

= يقسم رورتي الفلاسفة إلى فئتين: فئة الفلاسفة النسقيين المذهبيين الذين استأسدوا في تاريخ الفلسفة، أمثال ديكارت وكانط وهيجل وهوسرل وراسل؛ وفئة الفلاسفة المبدعين الذين ينشئون الكلام دون تقييده بنسق أو اعتماده لذكر حقيقة بعينها؛ وهم ديوي وهايدجر الأخير وفيتجنشتاين الأخير. يتميز الأوائل بسمتين اثنتين هما: النزعة إلى البناء وتوليد الأفكار وتشييد الأنساق والمذاهب، والميل الشديد إلى اعتبار الفلسفة علماً صارماً يقوم على الحجج الدامغة والأدلة القاطعة. أما الثواني فتغلب عليهم نزعتان بارزتان هما: النزعة الشكية اليقظة الحذرة، والنزعة البرجماتية العملية. ويرى رورتي أن الصنف الأول من الفلاسفة يسعى إلى إنشاء فلسفات تقوم على مبدأ الاحتجاج والاستدلال، بينما يلجأ الصنف الثاني إلى أسلوب التهكم Satire والتمثيل Parodie والشذرات Aphorismes؛ وذلك لعلمهم حق العلم أن صحة نظرياتهم آيلة إلى مجرد أخطاء بعد نهاية عصرهم. لذلك تراهم يسعون إلى البقاء في الظل والهامش في الوقت الذي يعتقد الفلاسفة المذهبيون أن فلسفاتهم خالدة وأنهم سيطبعون تاريخ قول الحقيقة إلى الأبد. وهكذا يحطم الفلاسفة المبدعون أفكارهم لصالح جيلهم والأجيال التي تأتي بعدهم، بينما يكتفي الفلاسفة المذهبيون ببناء فلسفات يظنون أنها لن تفنى؛ وإذا كان الأوائل يتركون المجال لحس الدهشة الذي يتضمنه القول الشعري، فإن الثواني يلجأون إلى أسلوب التنظير الذي يمقته الأوائل ويكفون عن طلبه.

نتبين مما سبق أن الفلاسفة المبدعين يعتزلون قول الحقيقة، ولذلك يرتكز تصورهم الجديد للفلسفة على مبدأين:

أ ـ إن الفلسفة الإبداعية لم تعد تهدف إلى كشف الحقيقة وإنما إلى فتح النقاش حولها.

ب ـ إن دور الفيلسوف المجدد ينحصر في معالجتنا من الوهم الذي يستولي علينا إثر اعتقادنا أن معرفتنا بذاتنا تدل على معرفتنا بالوقائع الموضوعية.

هكذا يبدو أن الفلسفة الجديدة تُعارض، بحسب رورتي، النزعة الأفلاطونية القائلة إن مهمة الفيلسوف هي قول الحقيقة وكشف النقاب عنها؛ فهذه النزعة افتقدت كل مشروعية أو مبرر للقول بها لأننا اليوم نميل إلى النسبية ونرفض الفلسفات المطلقة. ورورتي لا يقف ضد أفلاطون إلا ليقف إلى جانب ليسنج Lessing (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) صاحب كتاب تربية النوع البشري، والذي كان يفضل الصراع اللامتناهي من أجل الحقيقة على القول النهائي بالحقيقة الجاهزة؛ لذا عارض رورتي كل توجه اعتبر الفلسفة نظرية معرفة. فالفلسفة، في نظره، لم تكن لتعرّفنا بالحقائق وإنما وجدت لأجل النقاش والجدال. إنها ليست «مرآة طبيعية» تعكس حقيقتها، ولكنها حوار مفتوح ونقاش يتجاوز «عقدة المرآة». لهذا، إذن، نستطيع أن نتفهم سر السؤال الذي طرحه رورتي، في نص الحوار، وهو: «لماذا لا نتفرغ كلية لكتابة الأدب أو نبحث عن تسلية تبعدنا عن صرامة التنظير الفلسفي وتعقيداته؟». (م).

تنتبه إلى ما تحمله هذه الفكرة من بعد ديني نتلمس آثاره في المسيحية ذاتها.

لقد نسجت تلك الفكرة ولا تزال صورة الفيلسوف في أذهان الناس. ويمكن أن نسترشد في استبانة المقصود بأحدوثة طريفة رواها لي إرنست بلوخ[17] (على أنني لا أستبعد أن يكون بلوخ نفسه قد أوّلها تأويلاً خاصاً). تتلخص أحداث الأحدوثة في واقعة حقيقية جرت في ألمانيا أيام التضخم المالي. فلقد حدث أن ذهب بلوخ ذات اثنين إلى إحدى المقاهي وأدى ثمن احتساء فنجان قهوة بـ ١٥٠٠ مارك، وفي اليوم التالي كان عليه أن يؤدي ١٧٠٠ مارك، ولما عاد يوم الخميس من الأسبوع نفسه اضطر إلى أن يؤدي ٢٥٠٠ مارك. ولعله أمر بديهي أن تثير هذه الزيادة الناتجة عن التضخم انتباه فيلسوفنا، فاستدعى النادل وقال له: «لقد أديت ثمن فنجان قهوة يوم الاثنين بـ ١٥٠٠ مارك ويوم الثلاثاء بـ ١٧٠٠ مارك، وهاأنذا اليوم أؤديه بـ ٢٥٠٠ مارك. فهل لك أن تبرر هذه الزيادة؟» فأجابه النادل قائلاً: «كن يا سيد بلوخ فيلسوفاً ولا تفكر!».

ما مغزى هذه الحكاية الطريفة؟ إنه يكمن، ولا شك، في أن الفيلسوف يكف عن أن يظل فيلسوفاً إن هو تفكر أو تدبر؛ فما التفكير والتدبر إلا إرباك لشخص الفيلسوف وإزعاج له. وعليه، فإن نموذج الفيلسوف الذي وسم المخيلة الشعبية طيلة القرون الماضية إنما يكمن في الحكيم «الرواقي»[18] الذي لا شيء يربكه أو يزعجه.

لكن دعنا نعود إلى أفلاطون وإلى مسألة خصوصية الخطاب الفلسفي. هنا أجد نفسي مضطراً إلى مناقشة ما قلتموه من أن البعض أضحى يعد الخطاب الفلسفي كما لو كان خطاباً يعتزل قول الحقيقة

---

(١٧) إرنست بلوخ Ernst Bloch (١٨٨٥ - ١٩٧٧). فيلسوف يهودي ألماني. من أهم مؤلفاته: روح اليوطوبيا (١٩١٨) ومبدأ الأمل (١٩٥٤ - ١٩٥٩). اشتهر بسعيه إلى تأسيس نسق فلسفي منفتح يقوم على خمسة مفاهيم أساسية هي: المستقبل والثورة واليوطوبيا والأمل والخلاص. أما تفكيره فقد مر بمرحلتين: مرحلة أولى تميزت بتأثره بالتصوف اليهودي والبروتستنتي (١٩٠٨ - ١٩٢٠)، مما دفعه إلى إحياء الفكر اليوطوبي باعتباره فكراً يتقصى إمكانات الكائن التي لم يتم استغلالها والتي من الممكن أن يستثمرها. وقد فعل ذلك انطلاقاً من ربط هذا الفكر بنظرية المعرفة والميتافيزيقا وفلسفة الجمال. أما المرحلة الثانية فتمتد من سنة ١٩٢١ إلى سنة وفاته، وخلالها اعتنق الفكر الماركسي وراح يؤسس «فلسفة عملية» اعتبر معها الماركسية «أخلاقاً جديداً» تشرّع نوافذها على المستقبل وتنفتح عليه. (م).

(١٨) يشبه الحكيم الفيلسوف، في الاعتبار الرواقي، الشخص المعصوم الذي يحسن كل ما يفعله ويعرف كيف يتخلص من انفعالاته وأهوائه. فهو لا ينفعل ولا يغضب، لا يحب ولا يرغب، ولا يجل ولا يرهب، لا يتأثر بشيء ولا يشعر بألم أو شجن أو وجد أو أسف. إنه غني عن المال، مترفع عن الملك، لأن مملكته الوحيدة هي الفكر، يبحث عن التوحد ويسعى إلى التفرد، يحيط بكل فن ويتقن كل صنعة، يعلم الأمور الإنسانية ويتدبر الحياة الإلهية، عقله كامل ولا يقع في ظن أو شبهة أو مزلة. وباختصار الحكيم الرواقي، كما جاء في نص الحوار، نموذج الفيلسوف الذي لا يعبأ بأمور الدنيا أو يبحث عن ملذات الحياة. يقول فلوطرخس في كتاب المبادىء المشتركة: «الحكيم الحق هو من توقفت نفسه عن الفرح والحزن لخيرات الدنيا ولذاتها، فلا هو يفرح لوفرتها ولا هو يحزن لقلتها، بل يظل على حاله تلك؛ في شؤونه الخاصة كما في تدبير منزله، ينشد خير الأمور بنشدان أوسطها ويستحب منها ما يتوافق وفضيلة الاعتدال، حتى يصل به الأمر إلى تحكيم هذه الفضيلة ذاتها في كل الأشياء بما فيها الأشياء التي تعزف عنها النفس وتهملها». ويلخص ديوجين (ديوجانس) اللايرتي Diogène Lärce مبدأ الحكمة الرواقية بقوله: «الحكيم الحق هو من لا ينزعج من الأشياء مهما بدت غريبة، وحتى لو تعلق الأمر بعيون المياه الحارة أو انفجار البراكين». (م).

ويتحاشى الخوض فيها. إن هذا الزعم سليل نظريات الخطاب الحديثة والتي لا تعدو أن تكون عندي سوى حماقات وتحكمات. وأما حجتي على ذلك فمبنية على مثال الفيلسوف اليوناني أفلاطون الذي شهد ميلاد الخطاب الفلسفي وكان على بينة من أمره إلى حد أنه تكلم فيه وأنطقه. لقد طرح هذا الفيلسوف مشكلة الخطاب الفلسفي ومميزاته التي بها ينفرد عن أشكال الخطاب الأخرى، وكان ذلك في محاورة المأدبة التي أشرنا إليها سابقاً والتي رغم شهرتها ظلت تعاني من جهل القراء بمضامينها إلى درجة أننا صرنا نجد في أوساط الفلسفة الأكاديمية من يدينها بدعوى إسفافها العاطفي وجموحها الوجداني. إن هذه المحاورة تتميز باختلافها عن المحاورات الأخرى شكلاً وقالباً؛ فهي رواية لمحاورة وليست محاورة بالمعنى الدقيق للكلمة، ذلك أنها جعلت من الشكل ذاته موضوعاً للوصف، وانفردت عن غيرها من المحاورات الأخرى التي انكبت على طرق موضوعات فلسفية محددة بأن اتخذت مفهوم «المحاورة» ذاته موضوعاً للتحاور. ولعل الأصل في ذلك أن المنطق السليم كان يستدعي من فيلسوفنا تقديم تبرير مسبق يؤكد مشروعية اعتماد المحاورة قالباً أمثل للقول الفلسفي.

لنتحدث قليلاً عن مضمون هذه المحاورة التي تختص بطرح مسألة الخطاب الفلسفي ومميزاته. ولنقل إن أحداثها تجري بمناسبة حفل أقيم على شرف حصول الشاعر التراجيدي أجاتون Agaton على التاج الذي اعتادت أثينا منحه لأحسن شاعر تراجيدي تحتفي به. يومها دعا شاعرنا أصحابه إلى بيته، وكانت العادة تقتضي أن يتم تقديم ثلاثة عروض مسرحية تراجيدية وعرض كوميدي واحد في كل حفل من الحفلات التي كان يقيمها الأثينيون. وبطبيعة الحال لا أظنني محتاجاً إلى التذكير، في هذا المقام، بما كان للتسلية والترفيه وممارسة الألعاب من حظوة ومكانة عند سكان أثينا.

ولقد كانت المأدبة التي أقيمت في الحفل المذكور مناسبة للحديث عن الحب. وأول ما افتتح به أجاتون الحفل أنشودة للحب زعم فيها أن الحب كل شيء وأنه التملك والكمال. بعدها تدخل سقراط معترضاً بقوله إنه يستحيل أن يكون الحب كما زعم أجاتون، لأن المعنى الحقيقي للحب هو فعل التمني والرغبة في الشيء. وبما أن الرغبة في الشيء هي غير تملكه، فإنه لم يكن الحب كمالاً وإنما كان، على وجه الدقة، تعطشاً للكمال وتطلعاً إليه. ومما لا شك فيه أنكم تلاحظون ما في هذا الاعتراض البسيط من عمق ووجاهة ونباهة. بعد ذلك عمد سقراط إلى فحص مختلف ألوان الحب (وأشير إلى أنني أختزل الكثير من التفاصيل في هذا المقام). ولما اشتد النقاش واحتدم في منتصف الحوار وتبين أن تحليل الحب أمر ممتنع، قام أريستوفان Aristophane يروي أسطورة ضرب بها مثلاً عن الحب؛ والمستفاد من هذه الأسطورة أن الأجساد كانت في قديم الزمان واحدة متحدة فانفصلت عن بعضها البعض انفصالاً استوجب منها أن تبحث عن بعضها البعض تماماً كما يحدث حين ترمى الأحذية في حلبة مصارعة الثيران ويكون على الأشخاص أن يبحثوا عن فرداتها اليُمنى واليسرى[19]. إن التفرج على الناس وهم يبحثون عن أحذيتهم يبعث على الضحك، ولكنه شاهد كوميدي يخفي، في العمق، تراجيديا حقيقية.

---

(١٩) يوجد العرض الكامل لهذه القصة الرمزية في محاورة المأدبة على لسان أريستوفان الذي يقول: «إعلموا في بداية الأمر أن البشرية كانت تتضمن ثلاثة أنواع، لا اثنين هما الذكر والأنثى كما هو الحال الآن (. . .) ثانياً، كانت صورة كل =

بعد ذلك قام القيبياس Alcibiade يعزف فاصلاً موسيقياً وكانت تلك بوادر انتهاء الحفـل. فأخذ التعب والثمالة يدبان في عروق المحتفلين إلى أن شلت حركتهم، ما عدا ثلاثة ظلوا متيقـظين هاجعين وهم أجاتون وأريستوفان وسقراط. وبالرغم من بزوغ الفجر وانبلاج ضوء الصبح لم تكن الخمرة لتذهب بعقولهم؛ إذ مكثوا يشربون ويلهون ويمرحون إلى أن غشي ضبـاب الصباح الحفلة. عندها تدخل سقراط بكلام غريب أشار فيه إلى أن هناك تنافساً، بل تبارياً حاداً بين الفلسفة من جهة والتراجيديـا والكوميـديا من جهـة ثانيـة. وما هي إلا لحـظات حتى ذهبت الخمرة بعقـلي أجاتـون وأرستوفان، فبقي سقراط يقظاً إلى أن غادر الحفلة في الصبيحة، فاستحم واغتسل وانصرف كعادته إلى مشاغله اليومية.

ما دلالة هذا الكلام الملغز المذهل الذي صدر عن سقراط؟ أمعناه أن الفلسفة أفضل تراجيديا وأفضل كوميديا ممكنتين؟ ثم ما علاقة ما قاله بالمشهد، أقصد بفعـل شرب سقراط الخمـر بصحبة أجاتون وأرستوفان إلى أن بلغت الثمالة منهما مبلغاً فانصرف فيلسوفنا إلى قضاء حاجاته اليومية كما لو أن شيئاً لم يقع؟ إن الفلسفة تفضل التراجيديا والكوميديا لأنهما تنطقان شعراً، فلا تقاس أهميتهما ـ خاصة التراجيديا ـ إلا بما تحققان للنفس من نشوة وطهارة[20]. إنهما ترتبطان، أيضاً، بمشهد جرت العادة ألا

= من هؤلاء الناس قطعة واحدة بظهر مستدير وجوانب دائرية، وكانت لهم أربع أيد، ولهم من السيقان عدد مساو لعدد الأيدي، وكان لهم وجهان فوق رقبة ذات استدارة كاملة، ويشبه أحدهما الآخر تشابهاً مطلقاً؛ بينما كان الرأس، الملتصق بهذين الوجهين، الموضـوع أحدهـما مقابـلاً للآخـر، واحداً. وكـان لهم أربعة آذان، وكـانت عوراتهم مزدوجة (. . .) وكانوا تبعاً لذلك مخلوقات ذوي قوة ومقدرة هائلتين، وكانت كبرياؤهم بالغة، ووصل بهم الأمر أنهم هاجموا الآلهة (. . .) ولذلك أخذ زيوس والآلهة الآخرون يتشاورون فيما يجب أن يفعلوه، وكانوا في حيرة شديدة من أمرهم! فلم يكن في الواقع في مقدورهم لا أن يهلكوهم ولا أن يصعقوهم كما فعلوا بالعمالقة (. . .) لأنهم يفقدون بذلك التكريم والقرابين التي تأتيهم من البشر (. . .) وبعد أن بذل زيوس في ذلك جهوداً شاقاً جداً، أخذ في الكلام فقال: «إذا لم أخطىء، أظنني قد وجدت وسيلة ليمكن أن يكون بشر، وأن يضع هؤلاء في الـوقت نفسه حـداً لتمردهم وذلك بإضعافهم (. . .) سأقطع كلاً منهم شطرين، وبذلك يصيرون أشد ضعفاً، وفي نفس الوقت ينتجون لنا إنتاجاً أوفر بسبب تزايد عددهم (. . .) . وبعد هذه الكلمة شطر الناس شطرين (. . .) ثم كلف أبولون أن يدير الوجه ونصف الرقبة نحو القطع لدى جميع من شطرهم على هذا النحو فيصير الإنسان أكثر خضوعاً لأنه يرى دائماً أمام عينيه التجزئة التي حلت به (. . .) وفي هذه الظروف شطر الكائن الطبيعي بالتقسيم شطرين، وحينئذ كان كل نصف يتوق إلى نصفه ويلحق به، ويلف كل منهما ذراعيه حول جسد الآخر، راغبين ألا يكونا سوى كائن واحد، وكانا ينتهيان بالموت جوعاً، وبصفة عامة إلى العجز عن العمل، لأنهما كانا لا يريدان أن يعمل أحدهما شيئاً بدون الآخر (. . .) وعلى هذا النحو أخذ النوع في الانقراض، ولكن زيوس شعر بالشفقة نحوهم ففكر في حيلة جديدة، فنقل عوراتهم إلى الأمام. . . مما يسمح للناس بأن يستخدموها لينجب بعضهم من بعض (. . .) فمن الأكيد إذن أن حب البشر لبعضهم البعض، تأصل في قلوبهم منذ ذلك الوقت السحيق؛ ذلك الحب الذي جمع شمل طبيعتنا الأولى، وهو الحب الذي يسعى إلى أن يجعل من مخلوقين مخلوقاً واحداً».

اقتبسنا هذا النص من كتاب أفلاطون: المأدبة. ترجمة سامي النشار وجورج شحاتة قنـواتي وعباس أحمـد الشربيني. دار الكتب الجامعية. ١٩٧٠. (من الصفحة ٤٠ إلى ٤٥). (م).

(٢٠) التطهر أو التطهير Catharsis مصطلح طبي ديني اتخذ عدة معانٍ في تاريخ الفكر الفلسفي والطبي القديم. فأبقراط يعني به طرد الأمزجة السوداوية المرضية عن الجسد، وفلوطرخس يقصد به تطهير النفس من الهوى والرذيلة، أما =

يقدم في أثينا إلا أيام الاحتفال؛ حينها فقط يتحقق التطهر وتتم تخلية النفس من شوائب المثيرات وعوالق المؤثرات. معنى ذلك أنه إذا كان التطهر ـ كما جاء في تصور أفلاطون وتلميذه أرسطو ـ غاية مخصوصة للتراجيديا مقصورة على شعرائها، فإنه لا يعدم أن يصير عند الفيلسوف تطهراً فلسفياً خاصاً أي غير مشروط بيوم احتفال أو مقام شعائر؛ فيكون في الإمكان التطهر في كل زمان ومكان وبأي لسان كان(٢١). معنى هذا أننا إزاء ميزة خاصة للخطاب الفلسفي، ميزة كانت لأفلاطون القدرة الكافية على إدراك أبعادها وبكيفية لا نجد لها مثيلاً حتى عند أساتذة الفلسفة المعاصرين لنا. لقد استطاع أفلاطون أن يتبين بذلك مدى تعارض هذا الخطاب مع السفسطة من جهة والتراجيديا والكوميديا من جهة ثانية. ولعل الحكاية التي تصور أفلاطون شاباً يحرق تآليفه المسرحية عند أول لقاء له بسقراط تحمل دلالة كبرى على هذا المستوى، سواء حقت هذه الحكاية أم بطلت.

هكذا إذن تكون قد ارتسمت في الأفق المعالم الأولى للخطاب الفلسفي وتحددت تحديداً لم يكن ليرتج لولا أن قام هايدجر يخطو به خطوة إلى الوراء ويعيد إليه نبوءة الشعر بحيث استطاع أن يتجاوز ما سبق لأفلاطون أن عده أساساً للخطاب الفلسفي وسنة له. ولقد أوقف هذا الفيلسوف حياته على فك ما استغلق من أشعار هولدرلين Hölderlin(٢٢)؛ مما يعني أنه جعل الشعر دليلاً إلى الحقيقة وطريقاً

= أفلاطون فيعتبر الموسيقى تطهيراً للروح وتحريرها من الخنوع الذي يسجنها (كتاب الجمهورية)، كما يعتقد أرسطو أن «الميلوديات المقدسة» علاج ضد أمراض النفس وأن التراجيديا تحدث تطهراً في العواطف (كتاب الشعر)، ويرى أفلوطين أن التطهر لا يحصل إلا إذا انفصلت الروح عن البدن وحققت الخير المطلق (كتاب التاسوعات). (م).

(٢١) أنظر بهذا الصدد الضميمة التي أفردناها لمسألة الكتابة الفلسفية ضمن الضمائم الملحقة بهذا الحوار. (م).

(٢٢) اهتم هايدجر كثيراً بشعر هولدرلين، فقد تناول أناشيده (Germanier, der Rhein) في دروسه الأولى التي ألقاها ما بين (١٩٣٤ ـ ١٩٣٥)، كما خصص له «محاضرات روما» التي تحمل عنوان: **هولدرلين وماهية الشعر (١٩٦٣)**. وإن القارىء لهذه الدروس ليلاحظ مدى معرفة هايدجر العميقة بشعر هولدرلين وتمكنه منه إلى حد أنه كون رؤية متفردة حول إبداعه الشعري.

وأول نقطة تناولها هايدجر في شعر هولدرلين هي مسألة علاقة الشعر بالفلسفة. فلقد اعتقد بعض الفنانين لزمن طويل أن هناك، على الأقل، خطرين اثنين يتهددان الشعر عندما تتناوله الفلسفة بالدرس والتحليل والتعليق. يتمثل الخطر الأول في تحويل القول الفلسفي في الشعر إلى قوة قاتلة تنتهي بتدميره وإقباره؛ فالقصيدة كافية بذاتها لإيصال المعنى ولا حاجة إلى تقطيع أوصالها وتمزيق روحها بإضافة كلام نثري هو، في حد ذاته، حشو لا طائل منه؛ إنها معمولة لأجل الاستلذاذ الفني بقيمتها الجمالية وتذوق حركات الروح التي تعبر عنها، وهي بذلك لا تحتاج إلى تأويل الخطاب المنطقي التحليلي البارد. هذا فيما يخص الخطر الأول الذي يتهدد القراءة الفلسفية للشعر، أما فيما يخص الخطر الثاني فيمكن القول إن الفيلسوف قد ينزلق في تناوله للشعر، إلى تحويل مضامين القصيدة إلى مفاهيم مجردة جوفاء أو إلى البحث عن مضامين فلسفية تقوم على مبدأ العقلانية. إن هدفاً كهذا هو ضرب من التعسف يقتل روح الشعر ويحرف شكله ويقطع أوصاله ليحوله، في النهاية، إلى جثة هامدة.

وبالطبع، يتصدى هايدجر لتنبيهات هؤلاء الفنانين، فيرد على التنبيه الأول بالإشارة التالية: من أدرانا ألا يكون «التلذذ الجمالي» بالقصيدة سوء فهم لمقاصدها؟ ما الذي يمنع من أن نورد كلاماً شعرياً عن الشعر دون الالتزام بمقتضيات القافية والأوزان؟ كما يرد على التنبيه الثاني بالإشارة إلى أننا نخطىء الفهم عندما نعتقد أن الفلسفة تبحث في الشعر عن مفاهيم وأفكار فلسفية؛ فوحدها الفلسفة التي لا تحترم نفسها تتبع هذا الطريق المسدود. =

يغيّر به مسار التفكير الفلسفي القديم ويثور عليه، في الوقت الذي كانت الأنساق الفلسفية الكبرى قد أخذت تنهدّ وتتفتت شذرات شذرات. وأعتقد أنني لامست الآن جانباً من سؤالكم أو قاربت، كما أعتقد أنني أظهرت من الجهة نفسها السبب الذي جعل الفكر الفلسفي المعاصر يتخلى عن صورة الكتابة النسقية ليضحي ضرباً من الترميق أو جنساً من الترتيق[٢٣].

ويخصوص هذا النمط الجديد من الكتابة، فإن نيتشه اختار له صيغة الشذرة فغدت بدورها صيغة تمثيل الحقيقة الفلسفية، أما هايدجر فمال إلى تجديد النظر في الأساس القديم للفلسفة؛ وذلك

= بعد ذلك يعمد هايدجر إلى فتح حوار فلسفي مع الشعر، خاصة شعر هولدرلين الذي يعتبر أكبر شاعر ألماني استطاع شعره أن يعكس مغامرة الشعب الألماني. وحوار هايدجر مع هذا الشعر لا يسعى إلى شرحه شرحاً مفصلاً موسوعياً أو تناوله تناولاً تاريخياً نفسياً، بل كل مسعاه تدشين رؤية تأملية لماهية شعر هولدرلين وبيان ارتباط هذا الشعر بمصير Geschick الشعب الألماني.

هكذا وجد هايدجر في أنشودة «Germanier» مسحة حزن وتأبين للآلهة القديمة التي انسحبت من الأفق ولم تعد تملك السلطة على وجود البشر إلا بشكل غامض وباهت. كما وجد في أنشودة الراين «der Rhein» استحضاراً لصورة أنصاف الآلهة؛ أي أولئك البشر الأكبر من البشر الأصغر من الآلهة والذين يذكروننا بالأرض والأم ومسقط الرأس والمسكن. وقد عاد هايدجر مجدداً في كتابه قرب هولدرلين إلى التأكيد على الموضوعات نفسها التي تعكسها قصائد هذا الشاعر كالعودة إلى الأرض والحنين إلى الأم والسكون إلى البلدة وتخليد الآلهة وأفول أنصافها. . . كما أكد من الجهة ذاتها، على أن هولدرلين «شاعر الشعراء» وأن شعره تعبير عن «أكثر انشغالات الإنسان براءة». يقول هايدجر: إن الشعر انشغال متواضع ولعب بالكلمات لا ترجى منه إلا البراءة. إنه بيان وتكشف للغة، بل أخطر وأصعب ما وهبته الآلهة للبشر كي يكونوا شاهداً على انتماء الإنسان إلى الكينونة. إنه «استحضار للآلهة» و«ذكر للأشياء بكينونتها» و«تأسيس للكينونة بالقول والكلمة». إنه باختصار، أساس تاريخ الإنسان نفسه، وهذا ما يجعله، في النهاية، أبعد من أن يكون «تنميقاً» أو «زخرفاً». لذلك كله كان الشاعر الحقيقي هو من يلعب دور الوسيط بين الآلهة والبشر، فيتلقى الأمارات القادمة من عالم الخلود ويقدمها للفانين. لذلك كله أيضاً استحق هولدرلين أن يسمى «شاعر الشعر» خصوصاً وأنه عمد إلى الاحتفال بماهية الشعر في «زمن التعاسة» و«غياب الآلهة»، بل تجاوز ذلك إلى التنبؤ بالمستقبل؛ فلم يتغن بالزمن المنصرم وحسب، بل تنبأ بالمستقبل من منظور الشاعر الحالم النبي الذي تصدق نبوءته ويتحقق استشرافه لا من منظور المتنبي المدعي الذي يبني نبوءاته على ضرب من التخمين والتقدير. وهكذا، إذا قارنا بين المفكر والشاعر ظهر أن الأول يقبل ما يخضع له من نفي واغتراب، في حين يرتبط الثاني بـ «مسقط الرأس». يقول هايدجر: إذا كان هناك شاعر حقيقي ينضح شعره فكراً أصيلاً فهو هولدرلين؛ ثم إن هولدرلين فيلسوف كبير يستحق أن يوضع في مصاف كبار الفلاسفة كشيلنج وهيجل، بل واكثر من ذلك أن هولدرلين هو أحد كبار المفكرين وأغناهم فكراً وتجربة. (م).

(٢٣) يحتل مفهوم «Bricolage» الفرنسي مكانة متميزة في الكتابات الغربية المعاصرة خاصة في مجال العلوم الإنسانية. ولقد ترجم إلى العربية وفق صيغ متنوعة؛ فهناك من قال بـ «ترميق»، وهناك من قال بـ «ترقيع»، وهناك من اكتفى بتعريبه فصاغه كما ينطق لفظه؛ أي «بريكولاج». أما نحن فنفضل ترجمته إلى كلمة «ترتيق». ونحن نبرر ذلك بما ورد في لسان العرب لابن منظور حين قال في مادة «رتق»: «الرتق ضد الفتق (ابن سيده). الرتق إلحام الفتق وإصلاحه. رتقه يرتقه رتقاً فارتتق أي التأم. يقال رتقنا فتقهم حتى ارتتق. والرتق ما ليس فيه صدع». ولعل في هذه الدلالة المتضمنة لفعل الإلحام والإصلاح ما هو قريب من كلمة «بريكولاج» الفرنسية.

ولقد أصبحت لمفهوم الترتيق اليوم قيمة منهجية وفكرية كبرى، خاصة بعد أن وظّفه العلامة الفرنسي كلود ليفي ـ ستروس كطريقة منهجية في العلوم الإنسانية، بحيث اهتدى إلى صياغته بناء على ما لاحظه أثناء دراسته لمنطق =

بالعزوف عن مطلب تأسيس النسق وتشييده. ولعله من الواضح بذاته أن يكون كتاب **الكينونة والزمان** علامة على فشل مشروع اكتمال الفلسفة من حيث هي نشاط فكري حر(٢٤)، كما أنه من الواضح بذاته أن يهجر هايدجر عمله **الكينونة والزمان** ليوقف جهده على شرح قصائد الشعراء والتعليق عليها. فإن صح ذلك كله صح معه أن هايدجر مفكر ترتيق يختلف، من هذه الجهة، عن فالتر بنيامين وإن كانت الصلة بين الرجلين قائمة إلى حد يفوق ما كان يعتقده هايدجر نفسه(٢٥).

كذلك فعل المفكر ليفي - ستروس حين استحضر الترتيق منهاجاً للتفكير والترميق أسلوباً

= التفكير البدائي في الفصل الأول من كتاب الفكر المتوحش من ميل واضع الأساطير البدائية إلى النهل من عدة أساطير ورتقها قصد نسج أسطورة واحدة صنعية. وقد قادته هذه الملاحظة إلى عقد مقارنة بين الفكر الأسطوري البدائي والفكر العقلاني الغربي انتهى من خلالها إلى التأكيد على أن الفكر البشري شهد، بصفة عامة، نمطين من العلم، علم بالأشياء المحسوسة (العلم الحسي) وعلم بالمعقولات (العلم العقلي)؛ كما أكد على أن «علم المحسوس» هو العلم القديم الذي ساد عند مختلف الشعوب القديمة قبل ظهور التفكير العقلاني اليوناني والذي سعى إلى تنظيم العالم الحسي وما فيه من أشياء ملموسة باستخدام تعابير حسية وصفية مصوغة على مقاس الأشياء دون زيادة أو تجريد أو تكلف. لكن بظهور «علم المعقول» وما فيه من مفاهيم عقلية مجردة طبعت فكر الحضارة اليونانية تراجع «علم المحسوس» إلى الوراء وحلت محل أوصافه الحسية أفكار ومفاهيم ومدركات مجردة، لكن دون أن يتم القضاء قضاء مبرماً على علم المحسوس الذي ظل، مع ذلك، حاضراً على الهامش في صيغة «تقنية ترتيق».

ومعنى الترتيق أن يقوم المرء فيسلك مسلكاً ملتوياً ليحفظ ويخزن ويجمع الأشياء الصغيرة التي يعلم أنها ستنفعه يوماً من الأيام في «صنع» شيء ما. وهو يقتدي في عمله هذا بمبدأ تجريبي اختباري يقظ قريب شيئاً ما من روح التحايل. كما أن ما يحصل عليه من أشياء لا يصلح فقط في إنشاء تركيبات وتأليفات بعينها، بل يمكنه أن يوظفه في تراكيب وتوليفات أخرى ملائمة. إن هذه الصنعة قريبة من عمل الفكر الأسطوري الذي يسعى إلى ضم ولف وترتيق بقايا حكايات منسية مهملة في حكاية أسطورية واحدة. ولذلك فإنها بعيدة كل البعد عن العالم الذي يخطط ويصمم وينظم وفق مفاهيم مجردة وأفكار كلية. وإذن، إذا كان العلم يبني نظرياته انطلاقاً من مفاهيم كلية ومدركات مجردة وكيفيات نسبية لفهم الأحداث وربط بعضها ببعض وتبريرها، فإن المرتق وواضع الأساطير يرتقان وحدات فكرية منسجمة قائمة على أنقاض نتوء وبقايا وتركات وفضلات وفتات خطابات ماضية. إنهما يبنيان بنيات محبوكة انطلاقاً من نتوء الأحداث وبقاياها. وبكلمة واحدة، يقوم الترتيق على اللم والضم والجمع؛ أي على إضافة الأشياء بعضها إلى بعض دون الاستناد إلى مفاهيم محددة أو بنيات مجردة. إنه علم المشخص لا علم المجرد. (م).

(٢٤) يشير ياكوب طاوبس هنا إلى الكتاب الذي وعد هايدجر بتأليفه دون أن يتمكن من ذلك؛ نقصد كتاب: «الزمان والكينونة» Zeit Und Sein الذي كان ينوي وضعه ضمن مشروعه الضخم **الكينونة والزمان** كقسم ثالث من الجزء الأول. وقد رام هايدجر من هذا الكتاب، الذي لم يكتب له أن يكتب، قلب منظور الفلسفة إلى مفهوم الكينونة، بحيث بدل أن ينظر إليها من جهة العاقلية Logos نظر إليها من جهة الزمانية Chronos. ويبرر هايدجر عدوله عن تأليف هذا الكتاب بـ «صعوبة قلب الميتافيزيقا بلغة الميتافيزيقا ذاتها». يقول هايدجر: «إن السبب الذي دفعني إلى عدم نشر هذا القسم من الكتاب يعود إلى أن الفكر لم يفلح في أن يعبر بدقة عن هذا القلب الذي أحدثته في تاريخ الميتافيزيقا، كما أنه لم يفلح في إتمام طريقه إلا بالتوسل إلى لغة الميتافيزيقا ذاتها». (م).

Martin Heidegger. *Lettre sur l'Humanisme*: Trad. Roger Munier. Aubier, Paris, Edit. Montaigne. 1964, p. 182.

(٢٥) لاحظ العديد من المهتمين بدراسة فكر بنيامين التشابه الحاصل بينه وبين فكر هايدجر؛ فالرجلان معاً فكرا في مسألة واحدة بمفاهيم ورؤى مختلفة: مسألة مصير العالم بعد أفول الآلهة. فهايدجر استعاض عن نزعته الكاثوليكية الأولى ببناء فكر أنطولوجي يقوم على مبدأين هما: هدم التقليد الميتافيزيقي الغربي واستيحاء جمالية المعابد اليونانية، والأمر =

للكتابة؛ وهو بذلك يستوي مع كبير الفلاسفة لودفيج فيتجنشتاين الذي سنظل نعترف لـه بريـادته الفلسفية وتجديده النظري؛ فلقد بدأ فيتجنشتاين مساره الفلسفي بتأليف كتابه الشهير **رسالة منطقية - فلسفية**، وراح في هذا الكتاب يخط مشروعاً فلسفياً محكم البنيان سعى من خلاله إلى أن تكون رسالته نموذجاً للتفكير الفلسفي المحبوك وفق معايير البناء المنطقي المتناسق الصارم. ولعل ترقيم شذرات هذا الكتاب وإشارة الأعداد إلى الوضع الخاص بكل قضية من قضاياه، لدليل قوي على هذا المسعى. غير أنه سرعان ما تبين لفيلسوفنا أنه لا يمكن لهذا النسق إلا أن ينهد، وأن اعتماد أسلوب الرسالة نموذجاً للكتابة لن يجدي نفعاً، فكان أن اختار الترتيق أسلوباً للتفكير بحيث جاء كتاب **أبحاث فلسفية**، الذي لم ينشر إلا بعد وفاته، كتتويج لهذا المحاولة وكشاهد قوي على هذا التحول[٢٦].

هكذا إذن يكون كل من هايدجر وبنيامين وفيتجنشتاين قد حددوا، أجمعين، سمـة الخطاب الفلسفي وأحدثوا نقلة نوعية من الفلسفة إلى الشعر، ومن المشروع المتناسق إلى الشذرة، ومن الشذرة إلى اللعبة، بحيث لا نملك تجاه هؤلاء العمالقة إلا أن نبارك تجديـدهم النظري وإبـداعهم الفكري العميق.

فلوريان روتسر:

ربما جاز لنا أن نقيم علاقة بين الفلسفة من حيث هي منهج ترتيق ومقولة «ما بعد - الحداثة» من حيث هي تسمية دأب الفلاسفة المعاصرون على تداولها ونقلها من مجالها الأول، أقصد فن المعمار[٢٧]،

= نفسه يقال عن بنيامين الذي سعى، هو الآخر، إلى محو يهوديته الأصلية ببناء خطاب استعاري لا يحمل بصمات النفحة الصوفية الإشراقية إلا ليشوش على الإرث اللاهوتي الموسوي ويتغذى منه في الوقت نفسه بعد تطهيره من إيحاءاته الأسطورية وانعطافاته الخرافية. (م). للمزيد من التفاصيل أنظر: Jean Pierre Ladmiral,«Entre les lignes; Entre les langues». *Revue d'Esthétique*. Nouvelle série. N° 1 Spécial: Walter Benjamin, 1981.

(٢٦) انظر الضميمة المخصصة للكتابة الفلسفية ضمن ضمائم هذه الحوار. (م).

(٢٧) لقد بدأ الربط بين نظريات المعمار وفلسفة ما بعد - الحداثة في السبعينات من هذا القرن؛ خاصة بعد صدور كتاب الناقد المعماري جوناثان رابان Jonathan Raban المعنون بـ المدينة الرخوة Soft City (١٩٧٤). في هذا الكتاب طرح الناقد نموذجاً معمارياً جمالياً مخالفاً للنموذج الذي شكل محك المعمار في عصر الحداثة. ويرتكز هذا النموذج الجديد على الأطروحة القائلة بموت «مدينة الحداثة» وميلاد «مدينة ما بعد - الحداثة»؛ مما يعني مخالفته للكتابـات المعمارية التي سادت في الستينات كما هي حال كتاب موت المدن الأمريكية الكبرى وحياتها *The Death and Life of Great Americans Cities* للكاتبة المعمارية جين جاكوبس (١٩٦٠). لقد كانت هذه الكتابات تتنبأ بأفول المدينة نتيجة اعتماد النظام العقلاني الأوتوماتيكي للإنتاج وكثرة الاستهلاك الجماهيري الواسع للخيرات وطغيان النـزعة التوتاليتارية للمصممين وتواطؤ النخبة البيروقراطية. غير أن رابان يرى عكس ذلك؛ فالمدينة أضحت مجالاً خصباً لإنتاج الرموز والصور، وغدت فضاء أوسع للتعبير عن التفردات والتمايزات والخصوصيات. وهذا إن كان يدل على شيء فإنما يدل على أن «مدينة ما بعد - الحداثة» الناشئة أضحت موسوعة Encyclopedia ومتجراً كبيراً Emporium يضم مختلف أساليب العيش وأنماطه؛ إنها مسرح Theater يسمح بتعدد الأدوار ومتاهة Labyrinth لا مخرج لها ولا حد إلى درجة أن بعضها يقود إلى بعض. وبكلمة واحدة، مدينة ما بعد - الحداثة تشهد بحق على بداية أفول القيم القائمة على مبدأ التراتب أو التجانس. =

إلى مجال الفلسفة، فجنحوا إلى ترتيق الشذرات وعملوا على ضم بعضها إلى بعض وكأنما هم يرومون بناء فسيفساء متعددة الألوان مختلفة الأشكال. ما هي، في نظركم، الأسباب التي أفرزت هذا التصور الجديد؟

ياكوب طاوبس:

أعتقد أنكم محقون فيما تقولون، وتقويمكم للفترة الحالية تقويم صائب. غير أنني لا أستطيع أن أستثني نفسي من عملية النقل هذه خصوصاً وأنه سبق لي أن ألقيت مجموعة محاضرات سلطت فيها الضوء على جملة أفكار تتعلق بقيمة مفهوم «ما بعد ـ التاريخ». والحقيقة أنه لو اتخذنا كتاب **فينومينولوجيا الروح** معلمة للتحقيب لاتضح لنا أن المرحلة الممتدة من أيونة إلى يينا إنما يكتمل التاريخ باكتمالها. فإن أسمينا هذه المرحلة «تاريخاً» أسمينا المرحلة التي تعقبها «ما بعد ـ التاريخ». وأنا أعني بهذا المفهوم المرحلة التي لا تلوح في أفقها حوافز جديدة أو أحداث كبرى تساهم في صنع التاريخ؛ إذ مهما عرض من حوادث كثيرة جديدة، كالمعارك مثلاً، فإننا لا نجد أنفسنا أمام أشياء ذات بال أو وقائع جديرة بالاعتبار. وبخصوص هذا المفهوم فإنه لم يرد عند هيغل، وإنما جاء ذكره على يد الفيلسوف الروسي الفرنسي المخضرم الكسندر كوجيف Alexandre Kojève[٢٨]، وذلك في معرض شروحاته على كتاب **فينومينولوجيا الروح**، بحيث جعله مفهوماً مركزياً في فلسفة التاريخ؛ وكان ذلك بعد أن تم استعماله، فيما قبل، من قبل تلامذة الفيلسوف الفرنسي الوضعي أوجست كونت.

فلوريان روتسر:

لقد كتب أودو ماركفارد مقالة مفيدة عنونها بـ «متاعب مع فلسفة التاريخ»[٢٩]. في هذه المقالة راح فيلسوفنا يشخص حاضرنا ويفضح ما آلت إليه أحوالنا بعد أن فقدنا الثقة في أشكال التغيير السياسي وصرنا نميل أكثر فأكثر إلى الشك والارتياب في أمرها. ما رأيكم؟

ياكوب طاوبس:

أقدر أودو ماركفارد وأحترم موقف الشك الروحي والواعي الذي يتبناه حيال مشاكل عصرنا، غير أن ما أستغرب له حقاً هو أن يستهدف من التهجم على فلسفة التاريخ إبطال الماركسية وتفنيدها في

= وإذا أردنا الدقة قلنا إن مخططي المدن الحديثة سعوا إلى تحقيق «سيادة» Mastery الميتروبوليس بوصفه «إطاراً كلياً» Totality، وذلك بـ «تصميمه» Design وفق «شكل مغلق» Closed Form؛ أما معماريو ما بعد ـ الحداثة فقد عدوا المدينة «سيرورة» Process «عمائية فوضوية» Chaotic يترك الأمر معها لـ «اللعبة» Play و«الفوضى» Anarchy و«التغير» Change في إطار «سياقات مفتوحة» Open Context.

وقد سايرت فلسفة ما بعد ـ الحداثة هذه التحولات بدعوتها، هي الأخرى، إلى إلغاء الحدود بين مختلف أشكال التعبير والكتابة Genres والقضاء على مفهوم «الشيفرة النموذجية» Master Code وكذا الأشكال الموسومة الحدود Boundary، فمالت إلى اعتبار الكتابة «نصاً مفتوحاً» Open Text يطبعه التعدد Pluralistic وتحتويه خطابة متنوعة Various Rhetoric تفتقد لكل شكل أو هيئة محددة Antiform. (م).

(٢٨) أنظر الضميمة المخصصة لمسألة ما بعد التاريخ ضمن ضميمات هذا الحوار. (م).

(٢٩) أنظر نص الحوار مع أودو ماركفارد ضمن هذا الكتاب. (م).

الوقت الذي لا نجد للماركسية إلا تمثيلاً ضئيلاً في مؤسساتنا الأكاديمية! والحق أن الماركسية شبح يسكننا ويحدث فينا جزعاً وهلعاً؛ وذلك لما لها من قوة تأثير على تكويننا الفكري. غير أننا لا نعني بالماركسية، في هذا المقام، الإيديولوجيا الرسمية التي تتبناها برلين الشرقية وترعاها، وإنما نعني بها المذهب الذي يتضمن مبدأ تحليلياً لحاضرنا، أقصد مبدأ يغلب عليه طابع الهدم والتيئيس لا طابع الأمل والتبشير. ومع أن مبدأ الأمل هو الأهم، فإنك تجدنا نتوجس، بحكم تكويننا الماركسي الهدمي التيئيسي، من اعتناق هذا المبدأ، فتكون حالنا في ذلك كحال المارد الذي يتوجس من الماء المبارك.

لنعد إلى أودو ماركفارد ومبحث فلسفة التاريخ. إن الوضع ههنا حساس للغاية، فلقد أراد كارل لوڤيت أن يقيم الحجة على أن فلسفة التاريخ ظلت مقيدة بثيولوجيا التاريخ(٣٠). وهذا النقد السلبي لفلسفة التاريخ لا يخص كارل لوڤيت وحده وإنما يشاركه فيه أودو ماركفارد وكل من نحا نحوهما. أما أنا فأرى أن هذا الربط بين فلسفة التاريخ وثيولوجيا التاريخ، إنما هو، على العكس من ذلك، وجه إيجابي لهذه الفلسفة؛ لأنه يستحيل أن ندافع عن الغرب المسيحي في الوقت الذي نعد فلسفة التاريخ وهماً. وبعد، أليست فلسفة التاريخ نفسها ترجمة فعلية وأصلية لتقدم الوعي الغربي؟ إنه لمن المؤسف أن تظل الأعمال الأخيرة لهايدجر حبيسة هذا الأفق. ومع أنني غير مستعد لكي أناقش أطروحات أودو ماركفارد في جميع تفاصيلها، فإنني أستطيع القول، من غير أن أعدم إشارة إلى ما تستحقه من مناقشة،

---

(٣٠) كارل لوڤيت Karl Löwith، فيلسوف ألماني يهودي. ولد هذا الفيلسوف «المتشكك الهادىء» في ميونيخ سنة ١٨٩٧ ودرس الفلسفة بعدة جامعات في اليابان والولايات المتحدة الأمريكية إلى أن عاد إلى بلاده ليدرِّس الفلسفة بجامعة هايدلبرج ابتداء من سنة ١٩٥٢ إلى حدود وفاته سنة ١٩٧٣.

تمحورت أهم أعماله حول نقد فلسفة التاريخ الغربية، هذه التي ببحثها عن المعنى النهائي لسيرورة التاريخ وللمنطق الذي ينتظمها والغاية التي تتغياها، لم تعمل، إلا على استلهام مبدأ الخلاص المسيحي الذي من شأنه أن يربط فلسفة التاريخ لديه بالفكر الديني التيولوجي. يقول كارل لوڤيت في كتاب: من هيجل إلى نيتشه: «إن الطابع العقلاني لتاريخ العالم يكمن، حسب هيجل، في كون هذا التاريخ قد شهد تقدماً دائماً من حيث الوعي بالحرية، وأن الحرية قد نشأت في تاريخ العالم بطريقة عفوية. إن فلسفة هيجل في التاريخ تدعي تتبع التطور المنطقي لهذه العملية منذ عهد العالم الشرقي حتى عهد العالم المسيحي الجرماني مروراً بالعالم اليوناني الروماني؛ وهي عملية انتهت إلى التحرر الذي قادته الثورة الفرنسية. إن المتمعن في هذه النزعة التاريخية الميتافيزيقية التي طبعت تصور هيجل للتاريخ الكوني يلحظ بالتأكيد أنها تردد، في الحقيقة، صدى نظرية العناية الإلهية المسيحية» (الترجمة الفرنسية. ص ٦٩).

ويذهب لوڤيت في كتاب التاريخ الدنيوي وتاريخ الخلاص (١٩٥٣) إلى أن المذهب الفلسفي الحق هو الذي يقود إلى تحرير الفلسفة من اللاهوت تحريراً مطلقاً، سيما وأن اللاهوت الذي حكم الفلسفة لا يمتُّ، في حقيقة أمره، بأية صلة إلى المسيحية الأولى. إن المسيحية الأصلية تعبر عن رؤية قيامية للعالم، وهي ترفض، بسبب ذلك، كل إمكانية لإقامة علاقة صلح بين «المقدس» و«الدنيوي». كما أن الإيمان، في معناه المسيحي الأصلي، والمستخلص من مفهوم الوحي والتنزيل، إنما يتعارض كلياً مع المعرفة من حيث هي «تساؤل» عن الأشياء و«تشكك دائم» في حقيقتها. وإذا أخذنا على سبيل المثال «الميتافيزيقا اللاهوتية» لهيجل، للمسنا عن قرب الطابع الملتبس والوضع الغامض للفلسفات التي تسعى إلى الدفاع عن الإيمان ضد النزعات الشكية المتأصلة.

هكذا يكون لوڤيت قد أدان فلسفة التاريخ ذات النفحة المسيحية، بل كل فلسفة لاهوتية ثيولوجية. لقد رفض، في محاضرة ألقاها سنة ١٩٦٥ حول «فهم التاريخ»، الفكرة الفلسفية التاريخية التي تقول إن للتاريخ معنى =

إن التحليل عنده يؤول إلى اعتبار أن فلسفة التاريخ والماركسية إنما لعبتا دور كبش الفداء حينما عوضتا الثيولوجيا والفلسفة الألمانية. ربما لا يتعلق الأمر عنده بماركسية أوروبا الشرقية بقدر ما يتعلق بماركسية أمريكا اللاتينية، لكن وكيفما كانت الحال، يظل مناط الأمر عنده ألاعيب إيديولوجية لا تتناول المشكلة في الصميم.

إن فلسفة التاريخ لم تكتف بتحديد فكرنا تحديداً إيديولوجياً بل قادته إلى نقطة هي، في اعتباري، أحادية الاتجاه. وإذا شئنا الدقة قلنا إن الفلسفة الكلاسيكية منذ أرسطو إلى هيجل، لم تتعقل، على وجه التحديد، مسألة مهمة ترتبط بماهية العالم والزمان، أقصد مسألة دلالة الكينونة والزمان على الأجل. قد يقول قائل إنه سبق لهايدجر أن لامس هذه الدلالة، لكننا نرى أنه لم يتمكن من إدراكها إدراكاً جيداً، لأنهاه وريثة الاعتقاد في الأجل الذي ينتظرنا، أي في يوم القيامة، وبالتالي لا مرد لهذا الكشف الذي يثبته الفكر وتؤكده التجربة والذي به يكون الزمان أجلاً. إنه يكفي أن نتدبر هذا الأمر جلياً حتى نفطن إلى أن لهذا الكشف نتائج تخص كيفية تعاملنا في حياتنا مع الزمان. وبتعبير آخر، نقول إنه لا مجال للقول بالعود الأبدي[31]، فالزمان لا يسمح بأن يظل الشيء على حاله. بل هو، حتماً، إرباك لحال الشيء. وفي السياق نفسه يمكن لي الجزم بأن العنوان الذي يحمله كتاب الكينونة

= ومنطقاً. فهو يقول بهذا الصدد: «إذا كان هناك وجود لمنطق أو معنى، فإنه لا يوجد، بالكاد، في تاريخ البشر، بل يوجد في الطبيعة وفي حركات الأجرام والدورة الدموية والكون والفساد». هذا من جهة، ومن جهة أخرى أكد لوفيت في محاضرة «الحقيقة والتاريخ» التي ألقاها في ندوة محاورات هايدلبرج (١٩٦٩) أن فلسفة التاريخ هي البنت الشرعية للعصر الحديث، وأن كبار الحكماء لم يخطر ببالهم في يوم من الأيام أن يفلسفوا التاريخ؛ بل إنه ذهب إلى حد التهكم من هيجل حين اعتبر نابليون «روح العالم». يقول لوفيت: «لم يكن أرسطو ليهتم فلسفياً بالتاريخ، بل إنه ترك أمره للمؤرخين. ولم يكن ليعتبر صديقه وتلميذه الاسكندر «روح العالم». . لأن اليونان كانوا يعرفون أشد المعرفة أنه إذا كان يجوز لأفعال الإنسان أن تحكى وتقص، فإنه لا يمكن أن تفهم وتفلسف بحكم طابعها المتقلب الزائل بالقياس إلى حركات الأجرام السماوية. إن عماء بصيرة المحدثين يتمثل في كونهم قالوا بعالمين اثنين هما: عالم الطبيعة وعالم التاريخ، فعدوا بذلك الإنسان كما لو كان كائناً من درجة خاصة. . . وتناسوا أن الحقيقة تقضي بوجود عالم واحد هو عالم الطبيعة الذي يعيش فيه الإنسان مثلما تعيش فيه الكائنات الأخرى». وقد أنهى لوفيت محاضرته هذه، وسط دهشة الجميع، بإعلانه عن شكه المطلق في التاريخ، واستشهاده على ذلك بالمفكر الفرنسي والشاعر الكبير بول فاليري الذي قال: «إن التاريخ يستعمل بغاية تبرير مراداتنا لا بغاية العلم الحق».

وخلاصة القول، إن كارل لوفيت انتقد فلسفة التاريخ انطلاقاً من نزعة شكية فلسفية ترفض ارتباطها بلاهوت التاريخ، وتدعو إلى الهروب من وضع نهاية الحداثة والتاريخ الكارثي. أما بديله في ذلك كله فيتمثل في العودة إلى أفق نظام طبيعي كوني أقرب في معناه ومنحاه إلى الروح الرواقية . . . (م).

(٣١) مفهوم العود الأبدي Ewige Wiedergeburt مفهوم يحيل إلى نظرية دينية فلسفية وعلمية مفادها أن تاريخ العالم يشهد على تحقق مراحل دورية كل واحدة منها تكرر المراحل السالفة تكراراً تاماً كاملاً. وقد اتخذت هذه النظرية صيغاً مختلفة؛ إذا قالت بها الديانات الآسيوية القديمة، ورددتها نظريات الكون القديمة كنظرية هيرقليطس والرواقيين، واتخذت صيغة شاعرية في كتابات هاينه ودوستويفسكي، بل وجدت من العلماء من تحمس للدفاع عنها كبلانكي ونايجلي ولوبون (. . .).

وقد جدد القول في هذه النظرية الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠)، فأسماها «نظرية العود الأبدي للمتماثل» Wiedergeburt des Gleichen؛ وقصد بها إلى ما يلي: إن كل لحظة من الحياة ليست مجرد لحظة =

والزمان لهايدجر، إنما مثَّل، منذ أن كان وبغض النظر عن مضمونه، الانقلاب الأكثر إثارة في تاريخ التقليد الفلسفي الكلاسيكي. ونحن نستطيع أن ندرك مغزى هذا الانقلاب إذا تذكرنا أن الرجل العادي، بل الفيلسوف الكلاسيكي نفسه، دأبا على ربط الكينونة بشيء يكون خالداً وراسخاً وبارزاً، خصوصاً وأن لا شيء يكون عرضياً أو عابراً أكثر من الزمان ذاته.

وإذا صح أن هذا الانقلاب يحكم تصوري النظري ويحدده، فإنه لا يصح أن نعتبر، نتيجة لذلك، أن موقفي وليد رؤية فلسفية محضة. فالحقيقة تلزمني القول إنه عبارة عن أثر محبوك لرؤية دينية تحكمها فكرة القيامة، سواء كانت هذه الفكرة يهودية أم مسيحية. إن القول بفكرة يوم القيامة يلعب دوراً كبيراً في فلسفتي، وذلك لأنني أعده بؤرة تجربتي في الزمان من حيث هو أجل. وإننا لواجدون الناس اليوم يتقبلون هذه الفكرة أكثر من أي وقت مضى، خصوصاً وأن الاعتقاد في يوم القيامة صار مشذباً من غرائبيته المعهودة إلى درجة أنه لو استعرنا لغة ماركس لقلنا إنه أُفرغ من دلالته الدينية إفراغاً. إن القنبلة الذرية رمز لهذه الرؤية القيامية؛ وهذا أمر أثبته چونتر أندرز حينما تقصاه وكشف فيه عن أمور كثيرة غريبة مثيرة. وفي هذه النقطة بالذات تجدني أتفق مع هايدجر، هذا الفيلسوف الذي لا يمكن أن نتبين وجه الجدة والأصالة في متنه إلا إذا نحن قرأناه قراءة نبيهة متعقلة؛ أقصد قراءة تحرره من بهلوانياته وشعبذاته لتبقي فيما كتبه على النزر القليل المفيد من الغث الكثير المغيض. إن تحليل فيلسوفنا لمقولة الكينونة في علاقتها بالزمان، يمثِّل، ولا شك، جزءاً من هذا النزر القليل المفيد، وأنا ألخص اختلافي معه في كوني أعتبر أن للزمان بعداً جماعياً، لا وجوداً ذاتياً فردياً، وأن الموت ضرب من التعبير الرمزي، لا قضية قائمة بذاتها.

إن الفيلسوف الوحيد الذي أدرك هذا الأمر أشد الإدراك وسعى إلى إدانة فلسفة التاريخ على نحو منتظم هو، بلا شك، فريدريك نيتشه. ومما يثبت صحة تشخيصي للأمور الفشل الذريع المأساوي الذي مني به فيلسوف بال، والذي قال بميتولوجيا خاصة تقوم على فكرة العود الأبدي. إن سعيه إلى جعل ثور العصر القديم يجر عربة الحداثة لسعي واهم زائف[٣٢]. لكن ليس لأتباع نيتشه أن يؤدوا

= عابرة أو ظاهرة طارئة وإنما لها قيمة خالدة وأهمية غير فانية؛ فهي مرت في الماضي وستعود في المستقبل عودة لا نهاية لها ولا ختام أو قرار. يقول نيتشه موضحاً هذه الفكرة: «لنتمثل هذه الفكرة في شكلها الأكثر بعثاً على الرعب: إنها لتعني أن الوجود لم تصبح له غاية أو نهاية، وأن ما يحدث فيه يتكرر بالضرورة ولا يجري عليه العماء أو العدم».

وقد اعتبر نيتشه أن القول بهذه النظرية قول لا يتحمله إلا الأشداء الأقوياء، لأنه اختيار فعال وقاس يسمح لنا بالتحرر من عبودية القول بالمصير وربقة انتظار الأجل، كما يسمح لنا بالانفلات من قبضة الدعوة إلى المآل أو المرجع أو الفناء ما دام يخلصنا من الفكرة الميتافيزيقية التي ترى أن سيرورة العالم محكومة بالقدر، وأن للكون أجلاً، وأن المآل خطب جلل؛ وما دام يحمينا من الإحساس بالذنب الذي يرافق مثل هذه الاعتقادات. (م).

(٣٢) يقول نيتشه بهذا الصدد: «لنلق بنظرنا إلى أفق نستشرف معه أحداث القرن المقبل، ولنتصور أنني أفلحت في قتل الروح الخنوعة التي استبدت، لمدة ألفي سنة، بالطبيعة الإنسانية والحياة، فكيف ستكون حياتنا آنذاك؟ أرى أنه سوف يظهر تيار جديد يقبل على الحياة (. . .) ويفسح في المجال أمام البشر كي يصير حبهم للحياة على هذه الأرض أمراً ممكناً إن لم نقل أزيد من القدر المطلوب؛ كما سيكون ظهور هذا التيار علامة على بعث جديد لدولة ديونيسوس. =

ثمن هذه الرؤية الجديدة ما دام هو الذي أدى ثمنها غالياً؛ ألم تنته حياته المأساوية بانهيار عصبي؟ بلى، لقد أدى فعلاً ثمن الادعاء بأن الفكر المسيحي بلغ منتهاه وتمامه.

وإذا نحن لم نترك أنفسنا نتيه، بفعل هذا الحاجز الوحيد العميق الذي وضعه نيتشه، أو نضل عن السبيل الذي يقودنا إلى معرفة التاريخ بوصفه أجلاً، فإن فلسفة التاريخ ستظل، لا محالة، مطبوعة بفكرة الأجل مهما كانت لبوساتها. إن تصور التاريخ واعتباره وفق المنهج القديم لا يزال يحتاج إلى برهان على براءته. وبالفعل فإن هانس بلومنبرغ[٣٣] وأودو ماركفارد، بل حتى بول ڤاليري، الذي عدَّاه مرجعاً لهما[٣٤]، لم يفلحوا، البتة، في إثبات ذلك. وحتى لو اعتبرنا معهم أن ذلك المنهج بريء حقاً ـ

= إنني أعدكم إذن بعودة جديدة لعصر التراجيديا المجيد؛ أقصد العصر الذي سيصبح فيه الانتماء إلى الحياة والإقبال عليها فناً رفيعاً والذي لن تبعث فيه التراجيديا من رمادها إلا بعدما يصير الإنسان في غنى عن خوض أبشع الحروب وأشدها فتكاً؛ تلك الحروب التي لا مفر منها والتي يفترض أن يخرج منها منتصراً ظافراً لا منهزماً خاسراً» (من كتاب: الدجال). (م).

(٣٣) يتناول ياكوب طاوبس هنا بالنقد ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني المعاصر هانس بلومنبرغ Hans Blumenberg في كتاب مشروعية الأزمنة الحديثة (١٩٦٦) من نقد لفلسفة التاريخ بحجة أنها «تسيء فهم روح العصر الحديث» حين تعتبره قائماً على إضفاء الطابع الدنيوي على العالم و«تدنيسه»؛ أي أفول الروح [المسيحية] وغياب الآلهة. وكان بلومنبرغ قد انتقد هذا الفهم للعصور الحديثة باعتبار النتيجة التي ينتهي إليها؛ وهي إثقال كاهل الأزمنة الحديثة بقيود ذنب لم تقترفه، ودفعها إلى الإحساس بذنب الاجتثاث الثقافي للروح وقتل الإله، ؛ أو ما يسميه بلومنبرغ بـ «عقدة الذنب الثقافي» Kulturschuld.

وقد انطلق بلومنبرغ، في كتابه هذا، من مسألة أساسية متفق عليها، وهي أن وسم العصر الذي نعيش فيه بـ «الحديث»، إنما معناه أن الإنسان أصبح حراً طليقاً. غير أن القول بجدة عصر الحداثة وتفرده وتميزه ارتبط في الأذهان بأسطورة ما فتئت النزعة التاريخية تباركها وتزكيها؛ نقصد أسطورة القول بأن «العصور الحديثة» إنما عمدت إلى نزع الطابع القداسي والهالة الدينية عن العالم عن طريق نقد الدين والدعوة إلى العلمانية، فاسخة بذلك العروة الوثقى للعصور الوسطى المتسمة بسمة «الروحانية» المدموغة بدمغة «القدسية». وكان من نتائج هذا الفهم أن حملت العصور الحديثة بثقل «الإحساس بالذنب»؛ فاستقلال الإنسان الحديث تولد، في نظر هذا التصور، من نسغ روحي غير نسغ المسيحية الروحاني. فعلى العصور الحديثة إذن، إن هي أرادت محو هذا «التجديف»، أن تتعهد بالتزامات دائمة نحو المسيحية. أمام هذا التفسير ـ الذي يتبناه ياكوب طاوبس أيضاً ـ يعمد هانس بلومنبرغ إلى تحليل سمات الحداثة والبحث في أوجه الأصالة فيها والجدة، متجاوزاً مفهوم «الشعور بالذنب»، جاعلاً من نشأة الحداثة أمراً قابلاً لأن يتعقله الفكر وينظر فيه بمعزل عن كل منحى أو توجه لاهوتي. وهكذا يرى بلومنبرغ أن أول سمة للحداثة ـ إحساس الإنسان بنضجه العقلي ـ إنما هي متولدة عن النزعة الإسمية التي كانت سائدة في العصور الوسطى؛ كما أن سمة «الفضول الثقافي» تجديد لنزعة انوجدت أصلاً عند القدامى. وخلاصة القول، إن هانس بلومنبرغ سعى إلى ربط النماذج العقلانية للحداثة بالتاريخ دون أن يتوسل طريق فلسفة التاريخ الصوفية؛ وهو في ذلك خالف الطرح الذي يظهر أن ياكوب طاوبس قال به. (م).

(٣٤) يذهب المفكر والأديب الفرنسي بول ڤاليري Paul Valéry (١٨٧١ ـ ١٩٤٥) إلى التشكيك في التاريخ وفلسفته فيقول: إن التاريخ من أشد بدع العقل البشري خطراً وأهولها أثراً؛ إذ هو خيمياء سحرية تدفع الشعوب إلى الحكم والأمم إلى السكر. فهو، من جهة، يخلق في أذهان الناس ذكريات زائفة ومطامح ومطامع حاقدة، ويزين لهم ذكرى جراحهم الفائتة، وهو، من جهة ثانية، يقض مضاجعهم فيحرك سواكنهم وهوادئهم، ويحرضهم على الهذيان حول جنون عظمتهم أو هوس اضطهادهم. ولذلكة هذا كله أنه يفلح في أن يخلق الضغائن بين الشعوب والأحقاد بين =

والبراءة مفهوم أساسي عند نيتشه ـ، فإنهم مخطئون ما دمنا كلنا مذنبين. إننا بصفتنا مدينين مذنبين مضطرون إلى رد الدين وفق ما يقتضيه الأجل المحتوم. وفي انتظار فعل ذلك نظل مدينين على الدوام. بهذا المعنى لا تكون فلسفة التاريخ، من حيث هي مذهب في الأجل، مذهباً في دين أو إدانة الإنسان وحسب ولكنها أيضاً مذهب في تدبير شؤون ديننا، به يظهر لما لكل واحد منا من دين على الآخر.

(انتهى)

= الأمم؛ فهذه أمة مرة علقم، وتلك رائعة أهم، وثالثة تافهة عدم. وباختصار إن التاريخ وسيلة يتذرع بها الحكام لتبرير ما يريدونه لا ما يريده العدل والحلم والحق. وبذلك يظهر أنه ـ إذا حقق أمره وكشف شأنه مع من ينبغي ذلك ـ لا يعلمنا أي شيء على الإطلاق ما دام يُستفتى فيتخذ ذريعة للإقدام على فعل كل شيء؛ ويُستشار فيقدم المثال على صحة القيام بأي شيء. إنه إذن ذريعة تتخذ لارتكاب شتى ألوان الحماقات وضروب العصبيات؛ يعني العنصرية والاضطهاد والعنف والحرب. . . وكل ذلك بإمرة صاحب الجلالة التاريخ. (م) للمزيد من التفاصيل أنظر: Paul Valéry. *Regards sur le monde actuel*. Coll. Idées. Paris, n.r.f. Gallimard.

ـ ضميمة ١ ـ

القول بنهاية الفلسفة

تُعدّ الفلسفة النمط الفكري الوحيد الذي تتميز صناعته بالتساؤل حول ذاته وشروط وجوده وشكل تطوره ومشروعية بنائه. لذلك قام الفلاسفة المحدثون يناقشون فكرة مثيرة أطلقوا عليها تارة سمة «موت الفلسفة» Mort de la philosophie وتارة أخرى «نهاية الفلسفة» Fin de la philosophie. والمقصود بهذه الفكرة أن الفلسفة أكملت ذاتها بذاتها واستنفدت جل إمكانياتها الذاتية، وذلك باعتبارها بنية فكرية ذات تاريخ وأصول وتقاليد؛ أي أنه لم يعد في الإمكان التفلسف على ما جرت عليه العادة، كما لم يعد في المستطاع معاكسة هذه الحقيقة اللهم إذا أردنا للخطاب الفلسفي أن يتحول إلى ضرب من التكرار والاجترار والوقوع في الأدوار. والقول بهذه الأطروحة يتخذ في الفكر المعاصر عدة توجهات، نذكر من بينها:

أ ـ التوجه الهيجيلي الذي تسلمه شراح هيجل في فرنسا والذي ربط فكرة نهاية الفلسفة بفكرة تحقق المطلق في التاريخ.

ب ـ التوجه الذي سنّه هايدجر وتلامذته والذي أقرن نهاية الفلسفة بفكرة «الهدم الأنطولوجي» La destruction ontologique.

ج ـ التوجه «الوضعي» الذي يكاد يربط بين نهاية الفلسفة وإمكانية «تجاوزها» والذي يمثله كل من «التوجه الماركسي» القائل بضرورة تحقق الفلسفة في الواقع، و«التوجه النقدي» الساعي إلى تأسيس علم فلسفة الفلسفة Métaphilosophie أو ما بعد ـ الفلسفة Post - Philosophie.

أما فيما يخص التوجه الأول، فإن هيجل يرى أن مسارات الواقع والفكر والتاريخ قد أكملت ذاتها بتحقق المطلق تحققاً تاريخياً واقعياً، وأن التاريخ الكوني قد انتهى بعد أن تحققت الدولة الكونية المنسجمة، ومن ثمة فما على الفلسفة إلا أن تعلن تحقق المطلق، وبالتالي اكتمالها باكتماله. ولقد قاد هذا التقليد أحد أكبر شراح هيجل، الفيلسوف الفرنسي الروسي المخضرم ألكسندر كوجيف (١٩٠٢ - ١٩٦٨) إلى الإعلان عن نهاية التاريخ بعد تحقق الدولة الكاملة، وبالتالي لم يعد هناك مجال لقيام الفلسفة، لأن الفلسفة مبادىء، ولا وجود لمبادىء بعد أن انتهى التاريخ ومات الإنسان. يقول كوجيف: «إن خطاب هيجل يستنفد كل إمكانات الفكر [الفلسفي]، فلا يعود في مقدورنا أن نعارضه دون أن ينتهي هذا الخطاب الاعتراضي ذاته إلى أن يشكل جزءاً من الخطاب الهيجلي أو يعيد صياغة فقرة من فقرات النسق باعتباره عنصراً من «لحظة» ضمن كل يحتويه ويشمله». وإذا كان إيريك ڤايل Eric Weil، أحد الهيجليين المعاصرين، قد وجد نفسه يحلم نتيجة لذلك، «بوضع نقطة النهاية

للفلسفة»، فإن كوجيف احتفظ لنفسه بإمكانية تصويب النظر نحو مجالات «الفن والحب واللعب. . .».

وأما فيما يتعلق بالوجه الثاني، فإن هايدجر يرى أن الفلسفة الغربية هي، قبل كل شيء، ميتافيزيقا، أي تفكير في أساس الكائن ونمط حضوره. وبعبارة أوضح إنها معرفة بالكائن وتمثل لنمط حضور الأشياء في هذا العالم. وبما أن دراسة هذا النمط من الحضور أضحت من اختصاص العلوم التي أوكل إليها دراسة الموجودات المادية، فإنه لم يعد للفلسفة مبرر للوجود. لقد ختم العلم مسار الفلسفة وسد عليها مسالكها، وبالتالي لم يبق أمام الفيلسوف بعد موت الفلسفة والميتافيزيقا سوى أن يعود الأدراج إلى لحظة بداية الفكر الفلسفي فيضع يده على أصل الخلل ويهدمه «هدماً أنطولوجياً» يقوده في النهاية إلى إطلاق الفكر من معاقله. وباختصار، تتمثل أطروحة هايدجر وتلامذته، أمثال الايطالي جياني ڤاتيمو والفرنسي جاك دريدا، في القول بالشعار التالي: «لتمت الفلسفة وليحيا الفكر».

أما التوجه الثالث فلقد اشترك في القول به المفكرون الماركسيون الذين نادوا بضرورة تحقق الفلسفة، والمفكرون الأمريكيون القائلون بضرورة بناء فلسفة للفلسفة أو ما بعد ـ الفلسفة. وهكذا وجدنا المفكر الفرنسي هنري لوفيفر Henri Lefbvre يقحم سنة ١٩٦٥ مصطلح «ما بعد ـ الفلسفة» داخل حقل المفاهيم الفلسفية الحديثة؛ ويطمح، إثر ذلك، إلى بناء فكر يتجاوز الفلسفة تجاوزاً «جدلياً» يقضي به إلى تحقيقها على أرض الواقع ويسمح، في آن واحد، بنقد الفكر الفلسفي وتقييم رهاناته، أي تحويله من مجرد «خطاب» إلى «كلام فعّال»، ومن «تقليد» للواقع إلى «شعر» للحياة اليومية. كما وجدنا المفكر الفرنسي بيير فوجيرولاس Pierre Fougeyrollas يعمق هذه الفكرة، أي فكرة قيام علم ما بعد ـ الفلسفة، وكذا كوستاس أكسيلوس Costas Axelos الذي عمد إلى تطويرها بالدعوة إلى «الإعداد لحدث ظهور فكر ميتافيزيقي جديد يتبنى مكتسبات تاريخ الفكر الفلسفي ويستلهم تساؤلاته ويستنبط القضايا التي لم يفكر فيها، وذلك بالعودة إلى مصادر الفكر ما قبل الفلسفي بقصد معرفة إنجازاته واستبانة إخفاقاته». ولذلك وجدناه يقول: «إن كبار المفكرين الذين جاءوا بعد هيجل هم «ما بعد ـ فلاسفة»».

وفي أمريكا أنشئت مجلة *Metaphilosophy* سنة ١٩٧٠ من طرف مفكرين أمريكيين هما تيرل وارد بينام Terrell Ward Bynum ووليام ريز William Reese. وقد سعت هذه المجلة إلى دراسة «أسس الفلسفة» والأنساق والمدارس الفلسفية، كما توخت فحص «علاقة الفلسفة بالحركة الاجتماعية والسياسية»، والتفكير في «التعليم الفلسفي» وبناء «سوسيولوجية الفلسفة». وقد دفع هذا التوجه بهيكتور نيري Hector Neri إلى أن يعرِّف «ما بعد ـ الفلسفة» بأنها «فرع من الفلسفة يدرس المنهجية الفلسفية»، كما جعل موريس لازيروڤيتس Morriz Lazerowitz يعرِّفها بأنها «المجال الذي يدرس الكيفية التي نتفلسف بها».

وفي الإطار نفسه، يمكن أن نعتبر الفلاسفة التحليليين كراسل وفتجنشتاين وسيرل وكواين وغيرهم «ما بعد ـ فلاسفة» وذلك لكونهم أعلنوا عن عقم التفكير الفلسفي بصفته حركة بناء المذاهب

التجريدية الدوغمائية، واقترحوا، في مقابل ذلك، القطع مع هذا الضرب من النظر بتحويل الفلسفة إلى مجرد نشاط فكري يتوخى تحليل الأفكار والعبارات والوقائع وذلك بالاعتماد على التقنيات المنطقية واستلهام الروح العلمية الوضعية. وانطلاقاً من هذا الاعتبار دعا التحليليون إلى التخلي عن الفلسفة الميتافيزيقية وتوجيه الفلسفة نحو الهوامش التي لم يكترث ببحثها الفلاسفة القدامى، مثل تحليل قضايا فلسفة اللغة (فتجنشتاين، سيرل، أوستين، ستراوسن، كاتز...)، وتحليل قضايا فلسفة المنطق (فريجه، راسل، كواين، هينتيكا...)، وتحليل قضايا العلوم (المدرسة الوضعية المنطقية). يقول فيتجنشتاين، رائد الفلسفة التحليلية، إنه ينبغي للفلسفة أن تمكننا من التمييز بين ما يمكن التفكير فيه عما لا يمكن التفكير فيه، كما يقول إنه: «ينبغي أن نبرهن لكل من زعم قولاً ميتافيزيقياً أنه لم يضمِّن العلامات التي استخدمها دلالات واضحة» (الرسالة/ ٦,٥٣).

ومن الملاحظ أن مجمل هذه النزعات أخفقت فيما أرادته. يقول جورج جيسدورف: «لم تنجح فلسفة بعينها في وضع حد نهائي للفلسفة، مع أن هذا الهدف هو الأمنية الدفينة لكل فلسفة». ويقول إتيان جيلسون: «إن الفلسفة تفلح دوماً في دفن حفاري قبورها».

(المترجمان)

ـ ضميمة ٢ ـ

القول بنهاية التاريخ

لعل القول بـ «نهاية التاريخ» أمر مردود إلى فلسفة التاريخ في مفهومها الهيجلي؛ ذلك أن هيجل أومأ إليه انطلاقاً من القول إن الحرية هي المحرك الأساسي للتاريخ الإنساني وإن هذا التاريخ اجتاز ثلاث مراحل في الوصول إلى التحقق المطلق لفكرة الحرية: مرحلة ابتدائية شهدت استبداد الطاغية بالحكم (عصر الأمبراطوريات الشرقية الصينية والفارسية والفرعونية)، ومرحلة وسطى أضحى فيها بعض الناس أحراراً (عصر الدولة اليونانية الرومانية)، ومرحلة عليا غدت معها الحرية حقاً عاماً يتمتع به كل فرد (عصر الدولة المسيحية الجرمانية). كما رأى هيجل أن الروح، أو «عقل التاريخ»، شهدت اغتراباً في المرحلتين الأوليتين، لكنها ما لبثت أن عادت في المرحلة الثالثة إلى ذاتها حيث حققت الفلسفة ـ والفلسفة الهيجلية على وجه الخصوص ـ التعبير الكامل عن «روح المطلق».

ولقد عمل الفيلسوف ألكسندر كوجيف على تعميق هذه الأطروحة من خلال إعادة قراءة وتأويل أعمال هيجل. غير أن من مفارقات هذه القراءة أنها لم تركز على كتابات هيجل في فلسفة التاريخ بقدر ما ركزت على عمل الشباب: فينومينولوجيا الروح؛ فوجدت في الفصل المخصص لنابليون مفتاحاً لفهم هيجل، كما وجدت فكرته القائلة بمفهوم «الرغبة في الاعتراف بالذات» مدخلاً لفهم التاريخ وفلسفته. يقول كوجيف بهذا الصدد: «لقد اعتقدت لزمن طويل أن القول بنهاية التاريخ ترهة وأكذوبة، ولكنني لما قلبت الأمر من جميع وجوهه اتضح لي أن هذه الفكرة استشراف ذكي رائع». ويقول أيضاً: «لم يجانب هيجل الصواب لما جعل من سنة ١٨٠٦ سنة نهاية التاريخ وموته. إن ما حدث بعد هذا التاريخ مجرد وقائع تافهة، مجرد انضمام أقاليم إلى أخرى». إن هذه الأقوال تعني أن ما أقدم عليه نابليون من نشر لقيم الثورة الفرنسية في أوروبا إنما يترجم، في نهاية المطاف، التحقيق المطلق للدولة الشاملة المنسجمة، والتوقف النهائي لمحرك ودينامو التاريخ، ويقصد بذلك «الرغبة في الاعتراف بالذات». فبعد أن شهد العالم فيما مضى تنافساً وصراعاً بين الأفراد الذين كان يرغب كل واحد منهم في أن يجلب لنفسه اعتراف الغير (السيد والعبد/ الإقطاعي والقن/ البورجوازي والبروليتاري)، فيعلن الحرب عليه حتى يستعبده، أخذ العالم الحديث يشهد اعتراف الجميع بالجميع وذلك بفضل تحقق فكرة الديموقراطية وظهور مفهوم «المواطن» ذي الحقوق والواجبات ومفهوم «المساواة» بين الأفراد على أساس الاعتراف المتبادل.

وإذا كان كوجيف قد أخلص لروح فلسفة التاريخ عند هيجل، فقد خالفه فيما يخص التاريخ المحدد للنهاية المزعومة، أي أنه «غيَّر» تاريخ نهاية التاريخ كما يغير المنجم نبوءة حان وقتها ولم تتحقق.

وهكذا جنح إلى القول: «إن نهاية التاريخ أمر متحقق لا محالة، إلا أن هيجل أخطأ لما ذكر أن التاريخ توقف سنة ١٨٠٦. لقد أخطأ التقدير بحوالى مائة وخمسين سنة. وهذا يعني أن نهاية التاريخ لم تحدث في زمن نابليون بل حدثت بالفعل زمن ستالين». إن ما ذكره كوجيف يعني، في نظره، أن نهاية التاريخ تحددت بموت الإنسان حوالى ١٩٦٠، أي باختفاء الحروب والثورات الدموية، وأنه منذ ذلك الحين أصبح كل شيء متماثلاً منسجماً وكونياً كما لو أن لا جديد تحت شعاع الشمس. ماذا تبقى لنا إذن نحن أبناء ما بعد ـ التاريخ؟ يجيب كوجيف قائلاً: «لم يتبق لنا سوى الفن والحب واللعب... وكل ما من شأنه أن يحمل الإنسان على أن يسعد ويمرح». إننا نعيش إذن مرحلة ما بعد ـ التاريخ؛ نعيش كحيوانات لاهية (في الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية) أو كثمانين مليون بجَّاح Snobs (في اليابان)، أو كرهبان نسبح ونحمدل للإله الفرد (الحكماء).

وفي الوقت الذي اعتقد الدارسون أن حكاية «نهاية التاريخ» قد دفنت مع صاحبها وورثه، قام المفكر الأمريكي الياباني الأصل فرانسيس فوكوياما يفاجىء الجميع بتجديد القول في هذه المسألة ويعلن في محاضرة له نشرتها مجلة *National Interest* سنة ١٩٨٩ عن «نهاية التاريخ»، بل لقد ذهب إلى حد تأليف كتاب أظهر من خلال صفحاته التي تنيف عن الأربعمائة أن تحقيق الديموقراطية الليبرالية قد ختم، بالفعل، مسار التاريخ وأكمله، وأن هذه المسألة لا تشمل نهاية التاريخ وحدها بل تخص أيضاً واقعة «موت الإنسان».

على أن الزعم بنهاية التاريخ مبني، عند فوكوياما، على حجج ومبررات قريبة من الحجج التاريخانية التي استند عليها أستاذه كوجيف، والتي تتلخص في القول بأن للتاريخ معنى وأنه متجه، لا محالة، نحو هدف أو غاية معينة، وأنه كوني تنتظم فيه أحداث ومبادىء العالم وفق ما تقتضيه الطبيعة الإنسانية؛ بل إننا صرنا نعيش نهاية التاريخ ونسعد بعصر تحقق الدولة الشاملة الكونية المنسجمة منذ حوالى قرنين؛ أي منذ استقلال الولايات المتحدة الأميريكية وقيام الثورة الفرنسية وانتصار الفكر الليبرالي. كما أن الزعم بهذه «النهاية» مبني، عند فوكوياما، على حجج إضافية أملتها التحولات الجديدة للنظام العالمي؛ وهي تتلخص في اثنتين:

أ ـ حجة اقتصادية تفيد أن الاقتصاد العالمي صار معمماً بسبب السيطرة المطلقة لاقتصاد السوق، وأن هذا التعميم أفرز تحقق نظام كوني نموذجي بديل لم يفلح أي بديل، سواء كان شيوعياً أو تقليدياً، في أن يصمد أمامه أو يغير مساره، مما يدل على «كماله ودوامه».

ب ـ حجة سياسية فلسفية مفادها أن التاريخ البشري مبني على «الرغبة في الاعتراف بالذات»، وأن الديموقراطية الغربية حققت أمل الاعتراف بحقوق كل فرد تحقيقاً مطلقاً، وأن ما يحدث من تظلمات وسوء توزيع للثروات إنما ينتج، في الأصل، عن أخطاء بشرية في التنظيم لا عن خلل في الفكر الليبرالي؛ هذا الذي لا نملك إلا أن نعترف له ببلوغه الأوج والقمة.

غير أن من مفارقات القول بنهاية التاريخ أن هذا القول نفسه لم يلبث أن عرف تطوراً وتاريخاً منذ

زمن هيجل إلى يومنا هذا. وهذا يعني أنه، على قوله بنهاية التاريخ، لم يتمكن بعد من أن يجعل ما ينطبق على التاريخ ينطبق عليه، نقصد نهايته هو ذاته؛ أي بقدر ما يعلن عن نهاية تاريـخ الأشياء يضمر، إن لم نقل يضمن، استمراره التاريخي ومكوثه في الزمن. وهذه هي المفارقة بعينها!

(المترجمان)

ـ ضميمة ٣ ـ

أصناف الكتابة الفلسفية

من المعلوم أن عقائد الفلاسفة اقترنت، عبر تاريخ الفلسفة الطويل، بمسألة الإقناع والاقتناع، رغم أن شرط الإقناعية اكتسى عندهم عدة مظاهر تتراوح بين الخطاب الاستدلالي المنطقي الرياضي، والخطاب التأملي الذاتي، والخطاب الشعري الاستعاري، والخطاب الشذري المتحرر من جمود التنسيق وقيود التحقيق، والخطاب الحواري الجدلي المبني على تقنية المناظرة أو المستلهم لآداب المراسلة.

النموذج الاستدلالي الصوري

إن أول مظهر اكتساه القول الفلسفي في استيفاء شرط الإقناعية هو الاقتداء بمنهاج الخطاب الصوري وتصوير العقيدة الفلسفية كما لو كانت مبنية بكيفية برهانية وفق آلية القياس الأرسطي (الفلسفة المشائية)، أو عقلانية رياضية كما هي حال الأفلاطونية والديكارتية، أو حدسية استدلالية هندسية كما هو الشأن في فلسفة سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) اللاهوتية والأخلاقية. وهكذا وجدنا أفلاطون يضع المعرفة الرياضية كشرط ضروري للترقي من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات، كما وجدنا أرسطو ينص على استنتاج العقائد العلمية، وعلى رأسها العقيدة الفلسفية، من مقدمات القياس المنطقي المتسمة بالصدق الضروري والبداهة الأولية. وإذا كان القياس الأرسطي قد شكل نموذج الكتابة الفلسفية إلى حدود نهاية القرون الوسطى، فإن ذلك لم يثن بعض الفلاسفة، وعلى رأسهم سبينوزا، عن استلهام المنهاج الهندسي الأقليدي القاضي بوضع التعاريف وتحديد المفاهيم العامة والتصريح بالمسلمات التي من شأنها أن تساعد على تعلّم الحقيقة وتعليمها، سواء طلب البرهان على وحدة الوجود أو البرهان على القواعد الأخلاقية. وقد أدى قول ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) بعقم المنطق الصوري واعتماد التحليل الرياضي، كأداة لتقويم العقل الفلسفي السليم، إلى تمهيد الطريق أمام سبينوزا، وبعده أمام لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) لاتخاذ الرياضيات، بدلاً من المنطق الأرسطي، أداة للتفكير الفلسفي المتميز. ولم يكن بمستطاع الفلاسفة أن يغيروا تصورهم لنموذج الكتابة الفلسفية إلا بعد ظهور المنهاج الفرضي ـ الاستنباطي في مجالي الرياضيات والفيزياء، والذي كان يقضي بأن تصير المبادىء الأولية مجرد مسلمات افتراضية تقاس عليها، وعليها وحدها، قيمة النتائج المستخلصة منها. وهكذا لم يعد الأمر يتعلق، مع الفلاسفة التحليليين كراسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) وفيتجنشتاين (١٨٩٨ ـ ١٩٥١) ومور Moore (١٨٧٣ ـ ١٩٧٠)، بالبرهان المنطقي أو الرياضي على الوجود الفعلي للأشياء، وإنما صار في الإمكان اعتبار هذا الوجود مسلمة أو فرضية توضع في مقدمة البحث الفلسفي أو أثناء عرضه. وليس أدل على ذلك من افتتاح فيتجنشتاين **الرسالة المنطقية ـ الفلسفية** بالقول الجازم: «إن

العالم هو كل ما يوجد من وقائع». أكثر من هذا، لم يعد الأمر يتعلق بالإنشاء الأكسيومي للنظرية الفلسفية، وإنما يكفي أن يقتصر الفيلسوف على التحليل المنطقي للمفاهيم والعبارات، تركيبياً ودلالياً وتداولياً، مع مراعاة شروط التعبير الدقيق وشروط استخدام المفاهيم ووصف كيفية تداولها.

غير أن المتأمل في هذا الصنف من الكتابة الفلسفية يستطيع أن يجد له سببين هما: نشدان المعرفة النسقية الكلية الشاملة وإرساء الخطاب الفلسفي على قاعدة منطقية عقلانية هي قاعدة عدم التناقض. كما يمكن للملاحظ أن يتبين الهدف من اعتماد النموذج الاستدلالي محكاً للكتابة الفلسفية، وهو أن يرد القول الفلسفي حكمة خالدة تستمر في الزمان وتدوم.

نموذج الكتابة الشذرية

لقد كان من ردود الفعل الطبيعية على طغيان الكتابة الاستدلالية التي روَّج لها «فلاسفة الأنساق»، أن مالت زمرة من الفلاسفة المحدثين إلى معارضتها بكتابة شذرية. وهم يبررون مشروعية هذه الكتابة بمقتهم الشديد لوهم الاستمرارية ورفضهم لطابع الانغلاق الذي ينتهي، في الغالب، إلى فرض تصور كلياني على الأشياء والأفكار. وتعريف الشذرة أنها تعبير مختصر عن المبادىء أو الحكم أو القواعد أو الأفكار؛ وهي ذات خصائص مميزة نذكر منها:

١ ـ إنها كتابة لا تقف عند نهاية بعينها رغم ورودها في مؤلف منته.

٢ ـ إنها تستحضر موضوعات متنوعة ومتغايرة ولا تستجمع شتات هذا التنوع في شذرة نهائية أو جامعة مانعة.

٣ ـ توضع الشذرات بعضها إلى جانب بعض من غير أن تكون بينها علاقة اقتران أو تداعٍ، أي من غير أن تنضاف إلى بعضها البعض على شكل هرم. كما أن مفاهيمها توضع في تعارض شكلي يوظف لأجل صدم القارىء وتحطيم فكرة الانجسام لديه.

٤ ـ إن اليقين فيها احتمالي، وذلك لعزوفها عن نموذج الكتابة الاستدلالية النسقية.

إن هذه الخصائص لا تمنع، مع ذلك، من أن تكون الكتابة الشذرية منتهية في الزمان ومستمرة في فضاء الكتابة؛ أي أنها تستلزم حداً أدنى من البناء والتركيب المنظم رغم ما توحي به من عدم انتهاء وانقطاع، وإلا احتمل قولنا الرطانة وركب تعبيرنا التسيب الذي يبتغي كل شيء ما عدا الإبانة. ينبغي إذن أن تكون شكلاً من أشكال الوحدة «الكلية» Totalité المبنية على المفارقة التالية: أن تكون «الكلية» حاضرة بشكل متزامن، في المجموع وفي كل جزء، بحيث تكتسي الشذرة قيمتها في ذاتها وفي علاقتها بالشذرات الأخرى التي تنفصل عنها.

وإذا أخذنا الكتابة «الشذرية» من الوجهة المنطقية الخطابية لاحظنا، إضافة إلى ما سلف ذكره، أنها تقوم على توظيف مبدأ التناقض. فعلى حين يرجى من الخطاب النسقي ذكر مبدأ «الذاتية» مع الانفتاح التدريجي والمقنن على «الآخر» و«المناقض»، نجد كاتب الشذرات يعمل، بادىء ذي بدء،

على إثبات التناقض بوصفه حقيقة أولية يتم التعبير عنها بأساليب خطابية مبنية على التعارض. وإذا كان الدافع إلى ذلك إرادة الكاتب صدم القارىء وإثارته فإن الهدف منه إثبات واقعية الحقائق المتضادة وتجميع المفاهيم المتناقضة في المتن الشذري. على أننا أبعد في هذا المقام من تحقيق تناقض منطقي أو جمع ما لا يجتمع من الحدود والأضداد، وإنما القصد أن يكون التناقض سيراً تدريجياً نحو حقائق مجهولة؛ أي الانتقال، عبر صيرورة ممكنة، من حقيقة موجبة إلى حقيقة سالبة ومن الصدق إلى الكذب، وكأن الترحال الدائم هو الحقيقة الوحيدة للتفلسف. يقول فريدريك نيتشه: «إن العوام لا يكفون عن ملاحظة التضاد بين أشياء الطبيعة (كتضاد الحار والبارد) فلا يفهمون، لفقر ملاحظتهم، أن المتضادات غير موجودة، وأن كل ما في الأمر وجود اختلافات وتمايزات في الدرجات (. . .) لقد كنا نتصور رؤية التضاد في الأشياء بدل رؤية تحولاتها وتبدلاتها وانتقالها من حال إلى حال». هكذا تستحيل حقائق الأمس إلى أوهام، فنتقدم في السير من رأي إلى رأي، مديرين ظهورنا، في كل خطوة، للرأي السابق. كما أن المفاهيم لا توصف بالتضاد المنطقي، بل تكون لدلالاتها المتنافرة اختلافات في الدرجة، مما يعني أن تحصيل دلالة الشذرة يتم وفق الصيرورة اللامتناهية التي تنظم علاقة التضاد بين المفاهيم. وبعبارة أخرى، إن إدراك هذه الدلالة متوقف على مدى استحضار بعد التنوع والاختلاف في معاني المفاهيم، كما أن اليقين الوحيد الذي تستطيع بلوغه، إن كان هناك فعلاً يقين، هو مواصلة السير إلى الأمام، أي السفر إلى نقطة لا قرار لها. يقول ڤالتر بنيامين: «إن الأساتذة الكبار يعتبرون المؤلفات التي تنتهي عند نقطة بعينها أقل ثقلاً من هذه الشذرات التي قد يكرسون حياتهم كلها لكتابتها». وهذا يعني أننا لا ننتهي، في الكتابة الشذرية، من رسم «حد» المفهوم أو تحديد فكرة بعينها.

هذا فيما يخص المتن الشذري، أما فيما يخص «الذات الكاتبة» نفسها، فإنها لم تعد، كما كان عليه الأمر في الخطاب النسقي، تخفي الانفجار الداخلي لكيانها وفكرها فتكبته باسم «الكلية»؛ أي لم يعد الأمر يتعلق بالذات الكاتبة كما ألفناها في السابق، وإنما صرنا أمام «ذات» أخذ «الفيلسوف الجديد» يزحزحها من مكانها ويستبدلها بذات تستطيع توظيف الضمير «أنا» فتستعمله لأجل الإحالة إلى فرد يتفلسف هنا والآن؛ فرد يسعى إلى التخلص من وهم الكوجيطو وقول الحقيقة المتعالية، وذلك لكي ينقل إلينا تجربته الذاتية فيوقف همته على هذا المقصود ولا يتجاوزه إلى غيره (ألم يقل نيتشه إن الفلسفة هي خلاصة اعترافات صاحبها؟). نحن إذن أمام ذات تعيش «شرخاً» وانقساماً، وشذرة تفتح المجال أمام تواجد ذات تهدم نفسها بنفسها، وفي الوقت نفسه، «تبدع» ذاتها وتجددها عبر زمن الكتابة وبالقياس إلى هذا الفضاء المحايد الذي نسميه «البياض».

إن السمات المميزة للكتابة الشذرية لا تنطبق إلا على فئة محددة من الفلاسفة، خاصة المعاصرين كنيتشه وفيتجنشتاين (في مؤلفه أبحاث فلسفية). إن الإنصاف للحقيقة التاريخية يقتضي بأن نعتبر مونتيني Montaigne (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) ورواد النزعة الأخلاقية للقرنين السابع عشر والثامن عشر، ومين دوبيران Maine de Biran (١٧٦٦ ـ ١٨٢٤) وكيركجارد رواداً حقيقيين في هذا المجال.

من الكتابة النسقية إلى الكتابة الشذرية
ـ فيتجنشتاين وأبحاثه الفلسفية ـ

نشر فيتجنشتاين كتاب الرسالة المنطقية الفلسفية سنة ١٩٢١. وهو، من ناحية المضمون، بحث في مسائل فلسفية وأخرى لغوية وثالثة منطقية ورابعة رياضية. أما من ناحية الشكل فهو عبارة عن قضايا مرقمة مبنية بناء نسقياً تحليلياً. ولعل ورود هذه القضايا في تماسك عضوي منطقي ينفي عنها صفة الكتابة الشذرية. لكن ذلك لا يمنع من القول إنها تجمع في آن واحد بين الدقة المنطقية والتعبير التمثيلي الإستعاري والقول الحكمي والإشارات الملغزة العميقة. وكلها أوصاف تنبىء عن فطنة حادة وميل شديد إلى الكتابة الشذرية. كما أن الترقيم والتفريع لقضايا الرسالة، والمستلهم لنموذج الكتابة في *Principia*، يشهد على أن للمؤلف فضاء يمتد إلى رحاب جد فسيحة.

ويقوم هيكل الرسالة على نظامين إثنين: أحدهما عمودي والثاني أفقي؛ فبالنسبة للنظام العمودي، تتكون الرسالة من سبع قضايا رئيسية تتعاقب تدريجياً في فضاء المتن فتكون القضية اللاحقة تعميقاً لمثيلتها السابقة وتحليلاً لها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تتوزع هذه القضايا إلى ثلاث مجموعات، فتشترك قضايا كل مجموعة في تحليل مسائل في الأنطولوجيا أو التحليل اللغوي الذري أو الفلسفة أو الأنا ـ وحدية Solipsisme... وتحديد دلالة مفاهيم، منطقية كانت أو رياضية أو فيزيائية أو فلسفية أو سيكولوجية... تتألف المجموعة الأولى من القضيتين الرئيسيتين الأولى والثانية، وهي تتطرق لمشكلة بنية العالم، كما تتألف المجموعة الثانية من القضايا الرئيسية الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة؛ وهي تعالج مسألة الفكر واللغة باعتبارهما تصويراً للعالم وتمثيلاً له. أما المجموعة الأخيرة فتتألف من القضية السابعة وهي ذات دلالة صوفية أخلاقية. وفيما يخص النظام الأفقي للرسالة، فإن فيتجنشتاين عمد إلى توضيح وتحليل القضية الرئيسية الواحدة ببسط قضايا فرعية أخرى تتميز عنها من حيث الطول وتتطرق إلى مفاهيم القضية المركزية. ويشمل هذا النظام كل قضايا الرسالة ما عدا القضية السابعة.

وقد تولَّد عن الشكل الذي ابتغاه فيتجنشتاين لرسالته القول بعقائد فلسفية تتراوح بين المثالية والواقعية والأنا ـ وحدية. ومن بين هذه العقائد اعتبار اللغة تصويراً للواقع وعكساً لبنيته بحيث يقابل تعدد وقائع العالم المنفصلة عن بعضها البعض تعدداً في القضايا المصورة لها (النزعة الذرية المنطقية). كما أن من بين هذه العقائد اعتبار التصوف إحساساً ذاتياً يتولد من العتبة التي يصير معها تفكيرنا غامضاً أو تعبيرنا ملتبساً.

لكن فيتجنشتاين أعاد النظر في الرسالة شكلاً ومضموناً، فكان كتاب أبحاث فلسفية الذي فرغ من وضعه في كانون الثاني/ يناير ١٩٤٥ خير شاهد على ذلك. وأول مسألة تثير قارىء هذه الأبحاث هي تخلي فيتجنشتاين عن العقائد الفلسفية التي ذكرنا؛ فقد همَّ بالبحث في اللغة ذاتها لا في أساسها أو فيما يسمح لها بأن تكون دالة على معانٍ أو متداولة. وبعبارة أخرى، انصرف اهتمام فيتجنشتاين إلى وصف كيفية استخدام اللغة في الحياة اليومية وبحث طرق إنشاء المعاني تبعاً للسياقات المختلفة وانطلاقاً

من الطابع المرن للغة؛ هذا الذي يجعل منها، في نهاية المطاف، لعبة كباقي الألعاب.

وبموازاة هذا التحول الذي مس جانب المضمون، بدت أبحاث فيتجنشتاين تعكس أسلوباً جديداً في الكتابة رغم طابع الكتابة الشذرية الذي وظفه في كل من أبحاثه ورسالته. ويتمثل هذا التحول الشكلي في اعتماد أسلوب التحليل المتواصل للمفاهيم والقضايا. وهو أسلوب ابتغى منه إصابة هدفين متكاملين: عدم الوصول إلى نتيجة محددة وإزالة مسألة العقائد الفلسفية الميتافيزيقية من أفق الفكر التحليلي. وبجانب ذلك عمد فيتجنشتاين إلى بحث كيفية تداول اللغة العادية انطلاقاً من تقديم أمثلة تصف ظواهر لغوية عامة وأخرى خاصة. وما يلاحظ على هذه الأمثلة أنها لا تقدم تعريفاً محدداً لمفهوم أو توضيحاً مبيناً لماهية. وقد انطبق هذا الأمر على جميع المفاهيم بما في ذلك المفهوم المركزي في **الأبحاث**، نقصد مفهوم «لعبة اللغة». أكثر من هذا لا يستطيع القارىء أن يدرك مفهوماً في صفائه أو خاصية تكاد تشترك فيها جميع المفاهيم. يقول فيتجنشتاين بهذا الصدد: «إننا عندما نقدم الأمثلة فإننا لا نتخذها وسيلة غير مباشرة لشرح المقاصد أو نكتفي بها عند غياب وسيلة أخرى تفوقها نجاعة أو اقتداراً على التفسير والتوضيح» (فقرة: ٧١). ويقول في الكتاب البني: «لم نتوخ من اعتماد التمثيل أن نتخذ السمات العارضة لكلمات مثل «اشتق» أو «قرأ»، أو غيرهما، طريقاً إلى «الكشف عن ماهيات هذه الكلمات»؛ هكذا إذن توظف تقنية التمثيل لأجل الوقوف عند الفوارق بين المفاهيم، بل إن الوقوف عند الفوارق وعند الحالات الخاصة يكتسي في أبحاث فيتجنشتاين أهمية بالغة؛ فهي توقظنا من السبات العميق الذي يجعلنا نطمئن إلى العموميات والكليات، كما تفتح أعيننا على الفوارق والخصوصيات التي عادة ما نهملها. وبالإضافة إلى الأمثلة المألوفة نجد فيتجنشتاين يعتمد أمثلة أخرى ذات طابع استعاري أو خيالي، وهذا شأن تصويره صناعة اللغة على شكل صناعة الآلات، أو تشبيهه اللغة باللعبة أحياناً (لعبة الشطرنج، أو لعبة كرة القدم أو لعب النساء...)، وبالمدينة أحياناً أخرى. ولعل الشذرة التالية خير شاهد على الطابع الاستعاري لأسلوب الأبحاث. يقول فيتجنشتاين: «وماذا عسى أن تفعل بفلسفتك؟ لا شيء سوى أن أبين للذبابات المخرج الذي يقودها خارج قارورة للذباب» (فقرة: ٣٠٩). وفي الأخير نشير إلى خاصية أخرى تميز أسلوب الأبحاث، وهي تتعلق بالقارىء نفسه. والمقصود بذلك أننا كلما استرسلنا في قراءة شذرات المتن كلما ازددنا اقتناعاً بأننا إنما نلهث وراء أفكار بقدر ما يزيد عمقها تتيه بنا وتنحرف، أو أمثلة بقدر ما تتكاثر وتتنوع تتقوى حظوظ استخدامها في كل الاتجاهات الممكنة. بل ما أن نتحسس إمكانية القبض على معنى بعض الشذرات، بعد قراءتها ومعاودة النظر في مفاهيمها، حتى نجد أنفسنا نعود من جديد إلى نقطة الصفر، فنفاجأ بتحليل جديد يمزق النظرية ويفتتها إلى شذرات تكاد لا ترتبط فيما بينها بأية علاقة منطقية. وبالطبع، يهدف اعتماد فيتجنشتاين هذا الأسلوب في الكتابة إلى الإبقاء على موقف محايد لا يسقط معه الخطاب الفلسفي في مدارات البحث عن الماهيات أو جواهر الأشياء.

هكذا إذن نستطيع فهم مقصود ياكوب طاوبس حين قال إن المؤلف الأول لفيتجنشتاين يخضع لأسلوب الكتابة النسقية بينما يخضع المؤلف الثاني إلى أسلوب الكتابة الشذرية. على أن تأويلاً كهذا، لا يمنع، كما يقول جرانجي Granger، من وجود بعض الصلات التي قد تصل المؤلف الأول بالثاني.

نموذج الجدال الفلسفي

اكتسى الجدال الفلسفي مظهرين اثنين: مظهر المحاورة الشفوية المباشرة التي قد تنتهي بالتدوين (محاورات أفلاطون) وقد لا تنتهي به (المحاورات السقراطية)، ومظهر المحاورة الكتابية غير المباشرة والتي تقوم على تقنية المراسلة.

١ ـ الحوار المباشر (المناظرة):

من المأثور أن الفلاسفة اعتمدوا تقنية الحوار كطريقة للاقتناع بالعقيدة الفلسفية أو إقناع الغير بها. وقد جرت العادة أن يعد سقراط (٤٦٩ ؟ـ ٣٩٩ ق.م) أول فيلسوف استخدم الحوار كمنهاج يعتمد على مساءلة المحاورين ويسعى إلى إطلاعهم على الحقائق بتوليدها منهم، كما يسعى، من جهة ثانية، إلى جعل الذات المحاورة تكتشف حقيقة نفسها وحقيقة محيطها وفق المبدأ القائل: «إن الشيء الوحيد الذي أعرفه تمام المعرفة هو أنني لا أعرف شيئاً». من المأثور أيضاً أن أفلاطون تسلم هذا التقليد الفلسفي من أستاذه سقراط فسخره لأجل مواجهة الخطابة السوفسطائية القائمة على المغالطة والتبكيت، كما عدّه رياضة فكرية تساعد المتحاورين على الاشتراك في بناء الحقيقة المعقولة، انطلاقاً من التقلب المتبادل بين مرتبة المدعي ومرتبة المعترض وعملاً بالطريقة التالية: أن يمضي المتحاورون في تناول الأسئلة والأجوبة وفق قواعد محددة، حتى إذا قلّبوا المسائل من جميع وجوهها وجدوا أنفسهم أمام تعريف محدد للماهية (ماهية الشجاعة أو الحكمة أو الصداقة...). غير أن أفلاطون خالف أستاذه في نقطتين اثنتين: تتمثل الأولى في جعل الحوار طريقاً إلى الحقيقة المطلقة، كما تتمثل الثانية في جعل المجيب (الفيلسوف) يستبد بالحوار ما دام يستطيع أن يحسم في الاختلافات التي قد تقوم بينه وبين المخاطب، هذا الذي يضطلع بدور السائل أو المعبر عن رد فعل معين لا غير. لذلك رأى فرنسيس جاك Francis Jacques في هذه المخالفة إعداماً ثانياً لسقراط.

وإذا كان أفلاطون قد أعطى بعداً أحادياً للحوار السقراطي فإن أرسطو ذهب إلى أبعد من ذلك، فنقل الجدل من فن للمحادثة إلى فن للتفكير والاستدلال، كما اعتبر الحقيقة الجدلية احتمالية شبيهية معللاً ذلك بكونها تنبني على مقدمات شائعة بين الناس، أي يصعب التحقق من قيمتها الصدقية. ولكنه عمد، في مقابل ذلك، إلى التقعيد المنطقي لعملية التجادل فحث على ضرورة استيعاب هذه القواعد والعمل بمقتضاها، وذلك حتى يحفظ القول الجدلي من «الارستيقا السوفسطائية»، وفي هذا يلتقي أرسطو مجدداً مع سقراط وأفلاطون.

لقد قدم أرسطو إذن مجموعة من التعاليم والنصائح تتعلق بكيفية ممارسة الجدل ممارسة منهجية. وتنص هذه التعاليم، من جهة، على حمل المخاطب إلى التصديق بنتيجة ما، وذلك بطرح أسئلة متسلسلة تسلسلاً منطقياً أو مبنية على صورة القياس. كما جوز، من جهة أخرى، أن يبين المجيب تهافت أقوال سائله، فيرفضها إذا ما رأى فيها تناقضاً مع الوعي الشائع. وهكذا يكون بإمكان المجيب أن يقدم بدوره دعوى معارضة ومنافسة يتحول معها المخاطب من مرتبة السائل إلى مرتبة المجيب.

ولقد ترسخت هذه الرياضة الفكرية في المدارس الفلسفية، كالمدرسة المشائية والأكاديمية

الأفلاطونية، وانتهت في العصور الوسطى إلى اتخاذ طابع المجادلة والتعجيز بحيث صار الحوار عبارة عن مطارحة، أي تبادل الأسئلة والأجوبة بين المتخاطبين. وجملة القول إن أرسطو صيّر الجدل تمريناً مدرسياً والفلسفة معرفة قابلة لأن يتم تناقلها بفضل اعتماد قواعد مضبوطة يعمل بها في إطار مدرسي.

٢ ـ المراسلة الفلسفية:

تعد المراسلة الفلسفية تقنية حوارية توسل إليها عدد من الفلاسفة القدامى والمحدثين، كأفلاطون وديكارت وسنيكا وهايدجر، وذلك لأجل توضيح آرائهم الفلسفية وتعميقها. ويبدو أن الدافع إلى هذه التقنية أنها تتيح للفيلسوف، كما حدث مع ديكارت، فرصة توضيح أفكاره لنفسه وللغير، كما أنها تسمح بإكمال الإنتاج النظري إذا كان هذا الإنتاج غير قابل، من حيث المبدأ، للاكتمال. ومعنى ذلك أن الرسالة أشبه بالعتبة الشذرية التي ينفتح من خلالها الفيلسوف على العالم ويحاوره. وهذا البعد الحواري هو ما يفسر إقدام هايدجر، مثلاً، على عرض بعض جوانب فلسفته على شكل رسائل كان أبرزها تلك الرسالة التي بعث بها إلى جان بوفري والتي أوضح فيها موقفه من النزعة الإنسانية.

نموذج التأمل الفلسفي

يقترن هذا النموذج باسم الفيلسوف الفرنسي ديكارت رغم أن أصوله تمتد إلى الفلسفة الإغريقية وشروحات الكتاب المقدس. ولعله يكفي استحضار هذه الأصول حتى نتبين أن للتأمل جذوراً فلسفية وأخرى لاهوتية، تشهد عليها تأملات ديكارت نفسها. ففي إحدى الرسائل التي بعث بها ديكارت إلى الأميرة إليزابيث نجده يقيم اعتباراً كبيراً لمسائل الروح والتطهر، فيشبّه التأمل الفلسفي بالحياة الدينية ويمثّل له بما يحدث عند انفصال الروح عن الجسد؛ أي أن التأمل الفلسفي يرمز إلى الفكر الحر والحب الروحاني الخالص الذي يحل في الجسد بعد التخلص من أدرانه الفاسدة. إلا أن ثمة فرقاً بين التأملين، ويتمثل في انبناء التأمل الفلسفي على الحدس المباشر لا على كلمة الوحي أو النص الديني؛ وبعبارة أوضح، يجد التأمل الفلسفي منطلقه في الإنسان ذاته. ولذلك مارسه اليونان منذ البداية الأولى للفلسفة. وكما يقول ليو ستراوس، فإن التأمل (اليوناني) يجسد البحث الحر في الأشياء وبداياتها ومبادئها، أي يحدث قطيعة مع الدليل الديني...

من هذا المنطلق إذن نتبين أصالة التأملات الديكارتية، نقصد إيحاءها بأننا لا يمكن أن نتعلم أي شيء من الغير، سواء كان هذا الغير شخصاً أو عادة أو حكاية أو أثراً، وتوظيفها للتأمل بهدف البحث الخاص عن الأصالة الذاتية وجعلها تنزل من تجربة الأنا وتصوراتها منزلة التفكير والتدبير.

نموذج الفلسفة الشعرية

لم يكن الفلاسفة المتقدمون على سقراط واعين تمام الوعي بمسألة القول الفلسفي من حيث نمط تدوينه وكتابته، لذلك اكتفوا بأن ألبسوا أفكارهم القوالب التعبيرية التي كانت سائدة في عصرهم. ولما كان الشعر الملحمي ديوان اليونان الذي يؤرخ لغدواتهم وبدواتهم، والذي يخلد مروياتهم وعقائدهم،

عمد فيثاغوراس وبارمنيدس وأمباذوقليس، وغيرهم كثير، إلى الحذو حذو كبار شعراء اليونان، أمثال هوميروس وهيزيودس، وذلك بنظم «قصائد فلسفية» على المنوال الذي كان سائداً في أيامهم. وهكذا نشأت القصيدة الفلسفية في مجتمع قائم على ثقافة شفوية تعتمد على الذاكرة وتقوم على الحفظ والرواية الشفهية. وإذا لم يكن تاريخ الفلسفة قد حفظ لنا شيئاً من أشعار فيثاغوراس الفلسفية، فإن يد الزمن عفت عن قصائد بارمنيدس وأمباذوقليس. إذ حفظ لنا عن الأول قصيدة شهيرة تقع في مطلع وقسمين: قسم يدور حول الحقيقة وقسم حول «الرأي». كما حفظ لنا عن الثاني أغاني تطهيرية وثلاثة دواوين في الطبيعة وقصيدة طبية؛ وقد وصلنا ٤٥٠ بيتاً من جميع آثاره. لكن ههنا مسألة طرحت منذ القدم ومفادها ما يلي: من المعلوم أن الشعر يعتمد بالدرجة الأولى على الصورة الشعرية وأن الفلسفة تقوم على المفهوم المجرد؛ ومن المعلوم أيضاً أن الصورة مرتبطة بالمحسوس وأن المفهوم مرتبط بالمعقول. محصل الأمر إذن أن محاولة كتابة الفلسفة قصيداً كمحاولة تربيع الدائرة، أي الجمع بين مضمون مجرد وشكل محسوس، مما يفرض على الفيلسوف الشاعر أن يظاهر أحد الطرفين على الآخر، وهو مطلب عزيز، تشهد على ذلك الملاحظات السلبية التي لم يتوان نقاد اليونان عن إبدائها تجاه أعمال بارمنيدس وأمباذوقليس. فهذا بروقلس يقول عن بارمنيدس الذي جنح إلى تغليب المضمون الفلسفي على النظم الشعري: «لقد بلغنا أن بارمنيدس نظم فلسفته قصيدة شعرية، فضربنا إليها نستخبر الشعر فيها، لكننا، مع الأسف، لم نعثر عليه قط. ولقد استقر نظرنا، بعد تقليب الأمر على جميع وجوهه، على أن بارمنيدس وإن كان قد ارتضى الشعر أسلوباً للكتابة لم يكن ليحفل أبداً بتهذيب القول وتشذيبه، وإنما كان كل همه التعبير عن أفكاره في دقة ووضوح». ويضيف بروقلس متسائلاً: وبعد، هل يمكن اعتبار قول بارمنيدس: «الوجود موجود والعدم غير موجود» بيتاً شعرياً؟ أين الشاعرية في هذا البيت؟ وهذا سامبليسيوس (سمبليقيوس) يقول عن أمباذوقليس الذي فضّل الشكل الشعري على المضمون الفلسفي: «لعله من المضحك أن نصف البحر فنقول: «إنه عرق الأرض»، وأن نعتقد، كما مال إلى ذلك أمباذوقليس، بأننا قلنا شيئاً دقيقاً واضحاً. إن من يعبّر عن هذه الفكرة في صورة شعرية يكون قد وفّى الشعر حقه. ولكنه من هذه الجهة ذاتها، يكون قد أخل بما يقتضيه العلم الحق بالطبيعة». إلا أن سامبليسيوس لم يكن الوحيد الذي أعاب على أمباذوقليس اللجوء إلى الشعر في التعبير عن أفكاره؛ فهذا المعلم الأول يقول عنه الشيء نفسه في كتاب **الخطابة**؛ إذ يأخذ عليه ميله إلى الصيغ البلاغية الصنعية والتباس لغته «الإلهية».

إلا أن هذه الانتقادات لم تكن لتثني الفلاسفة عن نظم قصائد يعبِّرون فيها عن أفكارهم. وبيّنة ذلك أنه رغم نجاح أرسطو في جعل الخطاب الفلسفي يتخذ، من حيث نمط تدوينه، صورته الرسمية التي عرف بها فيما بعد، أي صورة خطاب نثري حجاجي، فإن تاريخ الفلسفة شهد محاولات للتمرد على ترسيم الخطاب الفلسفي، وذلك بنظم القصيد. ولنا شاهدان على ذلك: أحدهما قديم (لوكريتوس) والآخر حديث (نيتشه).

إن تيتوس لوكريتوس كاروس Lucrèce (٩٨ ـ ٥٥ ق.م) هو أفضل مثال عن فيلسوف اشتهر بمؤلف واحد؛ فلقد قضى القسم الأكبر من حياته المضطربة في إعداد وتهييء قصيدة واحدة طويلة في

طبيعة الأشياء، كما قضى السنوات العشر الأخيرة في كتابتها وتهذيبها. ولم يفرغ منها حتى بعد أن وارى جثمانه التراب. وإذا كانت قصيدته هذه تعد إحدى روائع الأدب العالمي، فإن هذا لا يمنعنا من أن نرى الأهمية الفلسفية لقصيدة تقع في ٧٤١٣ بيتاً من البحر المسدس مخصصة كلها لذكر شمائل الأستاذ أبيقور والتبشير بالأبيقورية ولا سيما بالطبيعيات الذرية. إن القصيدة لمن الضخامة بمنزلة الملاحم اليونانية، لكنها، كما يقول سارتون، «ملحمة من ملاحم الفلسفة العلمية» لا «ملحمة أسطورة»؛ أي «ملحمة أفكار» لا «ملحمة أفعال». إلا أن ههنا مسألة أخرى، وهي أن لوكريتوس وظف الشعر لجعل المقولات الفلسفية الأبيقورية مستساغة لدى عامة الناس؛ فالناس يطمئنون إلى القول المبني على الخيال والخرافات الشعبية. وهم يكونون مستعدين، إذا ما كتب المذهب الأبيقوري كتابة شعرية، لتمثل هذا المذهب الذي يقضي بتحصيل اللذة والسعادة ودفع مضار الألم والتعاسة وعذاب النفس اللوامة.

إن سعي لوكريتوس إلى توسل القول الشعري بغاية إضفاء طابع شعبي على نظرية أبيقور كان من بين الأسباب التي حدت بفيلسوف محدث كنيتشه للاحتجاج، في كتابه: **نشأة الفلسفة**، على مثل هذا التوظيف المغرض للنظم الشعري؛ إذ هاله أن يظل الشعر «خادماً» للفلسفة وألا ينفتح الفلاسفة على القول الشعري إلا لأجل احتضانه مجدداً في القول الفلسفي. والحال أن نيتشه يخرج عن هذا التقليد المألوف الذي اعتاد من خلاله الفلاسفة القدامى اعتبار الفلسفة تعبيراً عن «الكلي المطلق»، والشعر تعبيراً عن «الذاتي النسبي». فلقد جعلهما نيتشه يتعايشان واعتبرهما مجرد أدوات تستخدمها «إرادة القوة» التي توجه، في نظره، كيان كل كاتب. ومعنى ذلك أنهما لا يوجدان في ذاتهما أو من أجل ذاتهما، وإنما يوجدان من أجل غرائزنا ومراداتنا وحوائجنا البيولوجية. لذلك يقول: «لا تثق أبداً في فكرة لم تنشأ حرة طليقة. . . لا تثق في فكرة لم تشارك عضلاتك في الاحتفال بميلادها». إن هذه القولة تلخص مجمل تصور نيتشه لمفهوم الكتابة الفلسفية؛ هذا التصور الذي يجعل الكتابة تعبيراً عن الجسد وتوتراته لا لساناً لحال الروح المريضة العليلة. ولعل هذا التصور الجديد يفسر لنا سبب قفز نيتشه على ثلاثة وعشرين قرناً من تاريخ الفكر الفلسفي الغربي ليعود الأدراج إلى الأصول، أي إلى بداية الفلسفة وإلى صيغها التعبيرية الأولى: القول الحِكَمِي (الشذرة)، والقول الشعري (القصيدة). كما يجعلنا ندرك أبعاد إقدام نيتشه على تأليف كتاب يخلد تجربتي بارمنيدس وأمباذوقليس أسماه **هكذا تكلم زرادشت** وضمَّنه منحى شعرياً غنائياً عاماً وقصائد منبثة هنا وهناك في ثنايا الكتاب.

لقد اعتبر كتاب زرادشت تأملاً شعرياً ونبوءة دينية تتخللها بعض الأفكار الفلسفية. لكن دعنا نتساءل مع أحد أبرز قراء نيتشه: هل «أشعار نيتشه» حقاً أشعار؟ وهل كتاب زرادشت يندرج ضمن إطار فن الشعر؟ الحق أنه إذا صح أن هايدجر اعتبر أن القراءة الأحادية لكتاب زرادشت، والتي تنظر إليه إما ككتاب شعر أو كمؤلف فلسفة وفكر، قراءة مغلوطة، فإنه نبَّه إلى ضرورة الاستعاضة عن هذه القراءة بقراءة مزدوجة ترى في «أشعار نيتشه» فكراً وفي «أفكار نيتشه» شعراً. وبيانه في ذلك أن كل طريقة في التفلسف هي، بمعنى من المعاني، شعر إن هي استوفت شرط العمق والصرامة؛ قس على ذلك أيضاً الشعر القوي الجزل الذي هو، في حقيقته، فكر وفلسفة. فإذا أدركنا هذا الاعتبار تبيَّنا معه

أن كتاب زرادشت كتاب شعر رغم أنه لا ينتمي إلى فن القول الشعري ، وإنما ينتسب - قبل كل شيء - إلى القول الفلسفي .

(المترجمان)

الفصل الثاني

الحب في زمن الحداثة

- تقديم .
- حوار مع نيكلاس لومان .
- ضميمة : مناظرة الحب والعقل .

تقديم

من المأثور عن فايدروس أنه اشتكى، في محاورة المأدبة الأفلاطونية، من عدم اكتراث الشعراء بتقريظ إله الحب، إيروس، ومدحه بما يجلّه. فهو يقول: «إنه لأمر غريب، يا أركسماك، أن يتغنى الشعراء في الأناشيد التي أنشدوها والملاحم التي أبدعوها بمختلف أنواع الآلهة؛ فلا نجد منهم ولو شاعراً واحداً يقرظ إيروس، الإله المبجل ذا العظمة والقوة»[1]. من المأثور أيضاً أن الأدب الإنساني شهد، منذ تاريخ تلك الشكوى ولربما قبلها في الحضارات غير الأوروبية، اهتماماً متزايداً بهذا الموضوع، بحيث لم تخل دواوين الشعراء وروايات ومسرحيات الكتّاب من التغني بالحب والاحتفاء بأحوال العشق والهيام. وبطبيعة الحال، كان من انعكاسات هذا التوجه أن صار الحب حكراً على الأدباء يترجمونه قصائد ويشخّصونه مسرحيات وينشئونه قصصاً وروايات. غير أن المتفحص الناظر في هذا المتن يلاحظ، للوهلة الأولى، انفصال عشق الأدباء عن أشكال الحب التي كان يحياها الرجل العادي؛ فكان هذا البون الشاسع بين أقوال الأدباء والحياة العاطفية للناس، إلى درجة أن الرجل العادي وجد نفسه عاجزاً عن تمثل مضامين الصحائف الأدبية وتفقّه أغراضها. أكثر من هذا، ذهب الكتّاب إلى حد التغني بأشكال الحب التي كانت تحياها صفوة القوم وعليتهم من ملوك وأمراء وحاشية؛ فوجدوا في الفوارق الاجتماعية مرتعاً لتخصيب مخيلتهم رغم ما اصطنعوا، في الظاهر، من عدم تمييز بين «الأمير» و«الرعية». وإذن كان الرجل العادي يعيش حياته الغرامية على كيفه وهواه بعيداً عن استيهامات الشعراء وخيالات القصاص؛ وكان له حبه الخاص مثلما كان لعلية القوم والأدباء حبهم الخاص. وقد استمر الوضع على هذه الصورة إلى أن بدا حب «الدهماء» أقرب إلى الأرض منه إلى السماء، فوصفه بعض الكتّاب بـ «السوقية»، كما بدا حب الأدباء، في مقابل ذلك، متطلعاً إلى السماء مشرئباً إليها لا تكاد قدماه تطأ الأرض ولا تستطيع أن تبرح برجها العاجي حتى وصفه الرجل العادي بـ «الحب المثالي».

وما زال الأمر على هذه الحال، منذ شكوى فايدروس إلى القرن العشرين، حتى أخذت السوسيولوجيا والسيكولوجيا تتنازعان الأدب فيما انتزعه واحتكره، فجنحتا إلى قصر النظر على وصف الحب بما هو فيه وتحليله على ما هو عليه، وتجنبتا الوقوع في شرك التحديد النمطي الذي يعتبر الحب من زاوية أحادية الجانب، مما جعلهما لا يعتبران الحب إلا من حيث هو ظاهرة إنسانية ذات أبعاد اجتماعية وأخرى نفسية. ولقد أفرز هذا الاعتبار استحضار مسألتين اثنتين: تتمثل الأولى في أخذ الحياة الحميمية

---

(١) Platon. *Le banquet*. Trad., notices et notes par Emile Chambry. Paris, Garnier Flammarion. 1964, p. 36.

لكل فرد أو فئة أو طبقة في الاعتبار، كما تتمثل المسألة الثانية في الإبقاء على إمكانية أخذ تحليلات الأدباء بعين النظر. وهذا يعني أن الدراسات السوسيولوجية والسيكولوجية لم تكن لتهمل أحاسيس الرجل العادي أو عواطف العاشق الأديب؛ أي أنها لم تكن لتميز بين «حب السوقة» و«حب الصفوة»، وإنما وضعت الكل في كفة واحدة معتبرة فضاء الواقع ومتخيل الشاعر أمرين غير منفصلين. مقابل ذلك، بدأ هاجس الدراسة العلمية لظاهرة الحب يسيطر على ألباب البحاث إلى درجة أننا وجدنا فرويد يقول: «لقد تركنا لحد الآن أمر معالجة الشروط المحددة لنشأة الحب إلى الشعراء (...) غير أن الفحص العلمي الدقيق عن هذه الظاهرة ينبهنا إلى وجود خلل فيما استخبرناه عنهم وأفدناه»، ثم يضيف متسائلاً: «ألم يحن الوقت بعد لكي يأخذ العلم زمام المبادرة في دراسة ما يتصل بموضوعات الحب؟»[٢].

يتبين مما سلف أن اعتماد المقاربة العلمية في دراسة ظاهرة الحب لا يعني البتة التقليل من الدور الاجتماعي والثقافي لما كتبه الشعراء، كما أنه لا يقوم على استصغار حجم الأثر الذي أحدثه تراث الأدب على القيم الاجتماعية، خصوصاً فيما يتعلق بمستوى تشكيل «دليل الحب». وبعد، ألم يؤد انتحار العاشق الفاشل ڤيرتر Werther إلى انتحار آلاف الشباب بعده؟ وبالتالي، ألم يكن لكتاب چوته Goethe المعنون بـ آلام ڤيرتر وقع على حياة العشاق؟ إن تبني المقاربة العلمية لظاهرة الحب دفع العديد من المختصين بمجال العلوم الإنسانية إلى الاهتمام بهذا الموضوع، بل إن العلوم البيولوجية نفسها لم تخل من هذا الاهتمام، وإن كانت منطلقاتها في ذلك علمية محضة. غير أن ترسيخ هذا التقليد أتى، في الحقيقة، على يد العالم الألماني جورج زيمل Georg Simmel (١٨٥٨ ـ ١٩١٨) الذي يعد أول من لفت انتباه علماء الاجتماع والنفس إلى الاهتمام العلمي بهذه الظاهرة. وقد اشتهر هذا العالم بإصغائه الشديد لإيقاع الظواهر الاجتماعية في المجتمعات الغربية الحديثة؛ إذ دأب على ألا يقيم فاصلاً بين ما قد نعتبره موضوعاً سوسيولوجياً هاماً وما قد نعتبره موضوعاً «تافهاً». فخالف بذلك من تقدمه من علماء الاجتماع الذين اعتادوا انتقاء الظواهر الاجتماعية وتمييز ما «يستحق» منها الدراسة مما لا «يستحق» ذلك. يقول زيمل بهذا الصدد: إن جميع الظواهر الاجتماعية تستحق الدراسة والبحث دون استثناء أو انتقاء أو مفاضلة. وابتداء من سنة ١٨٩٢ إلى حدود أواخر العقد الأول من القرن العشرين انكب زيمل على تناول ظاهرة الحب تناولاً سوسيولوجياً، مما أفرز مجموعة أبحاث تم تجميعها في مؤلف رائع يحمل عنوان فلسفة الحب. ويدافع الباحث في هذا المؤلف عن أطروحتين متكاملتين؛ تقول الأطروحة الأولى: إن ما يميز ظاهرة الحب في المجتمعات الحديثة هو استقلالها عن الأخلاق، يقصد استقلالها عن كل ما له علاقة بمفهومي «الأنانية» و«الغيرية» الأخلاقيين، فبينما تلتقي الأفعال المرتبطة بهذين المفهومين في غاية معلومة، وتشترك على تعارضها، في ابتغاء مقصد معين، سواء كان هذا المقصد في صالح

---

(٢) Sigmund Freud. *La vie sexuelle. Contributions à la psychologie de la vie amoureuse*. Trad. de l'allemand par Denise Berger, Jean Laplanche et Collaborateurs. Bibl. de la psychanalyse. Paris, PUF. 1969, p. 47. بالعربية: الحياة الجنسية، ترجمة جورج طرابيشي. بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢.

الذات (الأنانية) أو في صالح الغير (الغيرية)، ينفرد الحب، من حيث هو جملة أحاسيس وعواطف، بطرح مسألة الغايات والمصالح جانباً.

ولئن كان يفترض هذا التوجه التمييز بين ظاهرة الحب ومجمل الظواهر الأخرى التي تقاربها أو تخالطها، فإنه ليس يبعد أن يكون الهدف من ذلك كله الرد على ما ذهبت إليه المدرسة الوظيفية حين أسندت للحب وظيفة اجتماعية، تشهد على غائيته وتختزله، في النهاية، إلى مجرد هوى ضرروي لحصول التوالد داخل المجتمع. أما الأطروحة الثانية فتهدف إلى وضع الإصبع على المفارقة المثيرة في ظاهرة الحب، نعني التناقض الحاصل بين ما يطلبه المجتمع من تحاب اثنين وما تؤول إليه العلاقة الغرامية بين هذين المتحابين أنفسهما. وبيان ذلك أن المجتمع لا يسمح بقيام علاقات غرامية إلا لهدف أساسي ووظيفي هو ضمان استمراره هو ذاته، وذلك عن طريق ما يفرزه الحب من زواج وتوالد. والحال أن الحب، عندما تتمكن ناره من قلبي المتعاشقين، يتجاوز مجرد العلاقة النفعية الضامنة لاستمرار النوع، ويصبح عاطفة مستقلة بذاتها لا يأتي فيها التوالد إلا عرضاً. إن نسبة غريزة التوالد إلى الحب كنسبة الإبداع الفني إلى الطبيعة أو كنسبة الدين إلى إحساسي الرغبة والرهبة. وبكلمة واحدة: الحب عاطفة نبيلة تتجاوز الهدف الأساسي الذي يكون قد وضع لها، نقصد البحث عن بناء عش لوضع الأولاد.

وإذا كان زيمل أول عالم اجتماع لفت الانتباه إلى البحث السوسيولوجي في ظاهرة «الحب» فإن نيكلاس لومان Niklas Luhmann جدد النظر فيما ذهب إليه مواطنه باستلهام أحدث المفاهيم العلمية الكفيلة بإرساء منظوره الجديد على ركائز متينة. ولد هذا العلامة سنة ١٩٢٧ بمدينة بلومنبرغ (ألمانيا)، وتابع دراساته العليا في الحقوق بجامعة فريبورغ؛ درّس السوسيولوجيا والإدارة العامة بجامعة هارڤارد، كما شغل عدة مناصب إدارية وتربوية. وفي سنة ١٩٦٨ عين أستاذ علم الاجتماع بجامعة بيفلد Biefeld. ولومان هو أحد كبار علماء الاجتماع وأبرز منظري المجتمع الألماني المعاصر؛ تربى في أحضان الإرث السوسيولوجي المنحدر من ماكس ڤيبر Max Weber (١٨٦٤ - ١٩٢٠) المتأثر بعلم الاجتماع الأنجلوسكسوني، كما حظي بامتياز الانتماء إلى جيل من السوسيولوجيين الذين شهدوا معاً السنوات الأولى لميلاد السوسيولوجيا الألمانية، والذين وحدت بينهم قضايا العصر التي استأثرت باهتمام الباحثين الألمان كقضية الطبقات الاجتماعية وقضية الديموقراطية ونظرية المجتمع الصناعي ومسألة الحداثة الاجتماعية والتحديث السياسي[٣]. اشتهر لومان كذلك بمجادلاته الساخنة مع أعضاء مدرسة فرانكفورت في السبعينات، خاصة مجادلته ليورغن هابرماس أصغر أعضائها سناً. وأهم ما ميز هذه المجادلات دفاعه عن تصور أداتي ووظيفي للمجتمع يخالف تصور مدرسة فرانكفورت التي لم تستطع، في رأيه، التخلي عن مفهومها الكلاسيكي للمجتمع، بحيث غفلت عن أهمية الاستفادة من الثورة

(٣) أمثال: أرنولد غيهلن Arnold Gehlen (١٩٠٤ - ١٩٧٦)، ورونيه كونيغ René König (١٩٠٦)، وهلموت شلسكي Helmut Schelsky (١٩١٢ - ١٩٨٤)، وكورت لنك Kurt Lenk (١٩٢٩)، وتوماس لوكمان Thomas Luckmann (١٩٢٧)، وكلاوس إيدر Klaus Eder (١٩٤٦)، ونوربرت إلياس Norbert Elias (١٨٩٧ - ١٩٩٣) وغيرهم كثيرون.

العلمية المعاصرة خاصة مجالي السيبرنطيقا والهندسة الوراثية في تحليل ظواهر المجتمع. ولعل هذا الأمر هو ما يفسر، في نظر لومان، قيام تصورها للمجتمع على مفاهيم «ميتافيزيقية» عتيقة كمفهوم «النزعة الإنسانية» ومفهوم «الحقيقة» ومفهوم «العقلانية» و«مفهوم الذات».

لقد طمح لومان إذن إلى بناء نظرية اجتماعية كفيلة باستيعاب مختلف الظواهر الاجتماعية، كما سعى من وراء هذه النظرية، التي أطلق عليها اسم «نظرية الأنساق الاجتماعية» Théorie des systèmes sociaux، إلى فهم وظائف وتطورات مختلف الأنساق الاجتماعية، رغم تعقد هذه الوظائف واستعصاء منطق تطورها على المدارك والأفهام[٤]، على أساس اعتبار لومان المجتمع مجالاً مكوناً من أنظمة صغرى Sous - systèmes أهمها أربعة: نظام الأسرة، ونظام السياسة، ونظام العلم ونظام الاقتصاد. وهي أنظمة تتوفر على شيفرات أو دلائل للتواصل Codes de communication؛ أي أن كل نظام من هذه الأنظمة الصغرى يقوم على لغة تواصلية خاصة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تشمل هذه الأنظمة على تعبيرات رمزية يرمز فيها الحب إلى نظام الأسرة والحياة الحميمية، كما ترمز السلطة إلى الحياة السياسية والحقيقة إلى الحياة العلمية والمال إلى نظام الاقتصاد. وبطبيعة الحال، لم يفت لومان أن يسجل، بهذا الصدد، تفاعلاً متبادلاً بين هذه الوسائط التواصلية كتفاعل السلطة والمال أو ما شابه ذلك.

إذا كان لومان قد سعى إلى بناء نظرية عامة في المجتمع فإن ذلك لم يثنه عن التركيز على بعض الأنساق الاجتماعية الصغرى وتحليل منطقها. وهكذا انصب اهتمامه، في السنوات الأخيرة، على مجال الحياة الحميمية. ولقد توخت بحوثه، في هذا الصدد، إنشاء جنيالوجيا[٥] لخطاب العشق. ولأجل تحقيق مرماه عمد إلى تحليل متن هائل من الأدب الروائي الفرنسي والإنجليزي والإيطالي والألماني المكتوب في الفترة الممتدة ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر. وتظهر هذه الجنيالوجيا أن المجتمعات التقليدية لم تكن تعرف حياة حميمية بين الأفراد بسبب تمركز حياة الفرد حول الجماعة؛ أي أن الضرورة الاجتماعية وطبيعة التنظيم الأسري كانا يستلزمان اقتسام هذه الحياة مع الغير. ويكفينا، في نظر لومان، أن نطّلع على الأدب المؤلف في تلك الفترة حتى نتبين مدى إدانته للطابع اللاعقلاني الذي كان يسم العلاقة الغرامية، كما يمكننا، من الجهة نفسها،ا أن نفهم الأسباب التي حملت الناس على وضع دليل الحياة الحميمية خارج مؤسسة الزواج الشرعية، أي خارج النظام الاجتماعي القائم. وابتداء من القرن السابع عشر أخذ الوضع يتغير وتأسست دلالية جديدة للحب أطلق عليها لومان سمة «هوى الحب» 'L'amour - Passion؛ فلقد تم القطع، في تلك الفترة، مع ما كان يسمى بالحب العفيف، كما كف الناس عن اعتبار العشق غير العذري فسقاً. وما كان لذلك أن

(٤) Niklas Luhmann: *Modern Systems Theory and the Theory of Society*. Lecture in the 16th Congres of German Sociologists; Franckfurt. 1968.

(٥) Niklas Luhmann. *Liebe als Passion. Zur Codierung Von Intimität*. Surkamp Verlag. Franckfurt am Main. 1982. Trad franç., Ann - Marie Lionnel, *Présence et pensée*. Paris, 1990.

يكون لولا أن عرف مفهوم «الفرد» و«الفردانية» اغتناء في الدلالة، بحيث غدا إحساس الفرد بذاته حاداً وقوياً كأقصى ما تكون الحدة والقوة. وقد نتجت عن هذا التطور أمور مثيرة أهمها استعادة العشيق لحريته في اختيار معشوقته وتمكن المرأة من اختيار عشيقها على نحو حر. لكن، وبالرغم من هذا التحول في تصور «دليل الحب»[٦]، بقيت نظرة الناس إلى الحياة الزوجية كما كانت عليه في السابق، بحيث لم ترق إلى المستوى الذي يغدو معه الزواج ذاته دليلاً على الحب والهيام؛ فلقد كانت مغازلة الزوج للزوجة فعلاً لا معنى له! ومن ثمة بقي دليل الحب مرتبطاً بالعلاقات الخارجة عن إطار الزواج، مما جعله، في النهاية، مجرد هوى إن لم نقل هوى الأهواء بعينه. ماذا كانت النتيجة إذن؟ لقد حكم على الحب أن ينفلت من عقال القواعد الاجتماعية، كما حكم عليه بأن يتمرد على الضوابط الأخلاقية، فانكشف منطقه أمام الأعين وغدا علامة على الجموح والإفراط ورمزاً للخروج عن الجموع والصراط؛ وكأنما هو دفع إلى ذلك دفعاً، فجاءت روايات ذلك العصر تصور ما انبث فيه من تناقضات اختلطت أطرافها إلى الحد الذي صار يقال الحب بالإضافة إلى الاستشهاد، والعشق بالإضافة إلى المعاناة، والهوى بالإضافة إلى العمى. لكن سرعان ما أخذت تنشأ، في القرن الثامن عشر، دلالية جديدة للحب[٧] اقتضت أن يرتبط العشق بالعواطف الجامحة والأحاسيس المتحررة من أعراف المجتمع وقواعده، فبدا الحب علامة على الإحساس الذاتي والشعور الفردي المتوحد الذي لا يخلو من طيش أو

---

(٦) يقصد لومان بهذا المفهوم: «القاعدة التي تسنها لنا ثقافتنا والتي تدل على كيفية تصورنا للعلاقة الغرامية أو إقامتها أو على ما يمكن أن نتنظره منها ونتطلبه» (أنظر نص الحوار). ولقد آثرنا ترجمة هذا المصطلح؛ أي Le code amoureux، بـ «دليل الحب»، نظراً لارتباط لفظ «الدليل» في اللغة العربية بالمعنى الذي قصد إليه لومان؛ أي مجموع القواعد التي ترشدنا إلى كيفية إقامة علاقة غرامية والحفاظ عليها، فدلّ «الدليل» العربي على ما يرشد ويوجِّه. جاء في لسان ابن منظور: «والدليل: ما يستدل به. ودله على الطريق يدله دَلالة ودِلالة ودلولة. والدليل والدليلي: ما يدلك»؛ فوق اللفظ العربي المقصود العجمي وزاد عليه بلاغة بأن دل على الحب. ورد في لسان العرب: «قال ابن دريد: أدل عليه، وثق بمحبته فأفرط عليه. والدالة: ما تدل به على حميمك (. . .) ودل المرأة ودلالها: تدللها على زوجها (. . .) وامرأة ذات دل أي شكل تدلّ به». وأضاف صاحب اللسان في مكان آخر: «دل بالفارسية: الفؤاد. وقد تكلمت به العرب وسمت به المرأة».

ومن المعلوم أن مفهوم «الدليل»، الذي اعتمده لومان ههنا، ارتبط في اللسانيات وعلم التواصل المعاصر بمعنى خاص هذا تعريفه: «نظام من الرموز والإشارات يكون القصد منها نقل معلومة أو خبرة من باعث إلى متلق». وقد استخدم لومان مفهوم الدليل بهذا المعنى، وكان قصده بذلك أن يتجاوز تناول الحب من حيث هو إحساس فردي أو انفعال ذاتي إلى تناوله كدليل رمزي Code symbolique يدل على نظام العلاقات الحميمية داخل الأسرة؛ أي على مجموع القواعد التي تشير إلى الطريقة التي يرتئيها المجتمع لإقامة علاقة تواصلية حميمية بين الأفراد. وهكذا يظهر أن وظيفة «دليل الحب» هي أن يساعد الناس على خلق إحساسات وعواطف مطابقة لضوابطه مماثلة لمواصفاته وقواعده؛ إذ بدون تمكن الناس من دليل الحب لا يمكنهم، حسب ما ذهب إليه الأديب الفرنسي لاروشفوكو، أن يدركوا سر ما يكابدونه وحقيقة ما يشعرون به حتى وإن كانت أحوال العشق بهم مستبدة ولواعجه بهم مشتعلة.

(٧) يدعى هذا المبحث بـ «سيمانطيقا الحب» Sémantique de l'amour وقد ترجمناه، تدقيقاً، بـ «دلالية الحب»؛ وتقريباً، بـ «دراسة مدارك وأفهام الناس لدليل الحب». وليس يغرب عن ذهن القارىء أن هذا المبحث يختص بدراسة «المعاني» و«الدلالات» التي يعطيها الناس لإحساساتهم الوجدانية على ضوء عوائد المجتمع وتبدلاته. وقد عمد لومان في كتاب هوى الحب إلى دراسة تطور دلالية الحب، من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر، على =

نزق؛ كما أخذ الهيام يتخلص من أصناف المراقبة الاجتماعية ويتملص من توابعها، أي مما تحويه من قيود وضوابط وموانع، فجعل هذا التخلص يقترن، من جهة، بالعودة إلى الطبيعة؛ ويرتبط، من جهة ثانية، بمدلول البراءة الأولى الأصلية للإنسان. يقول لومان بهذا الصدد: «لقد شهدت الساحة الأدبية حوالى ١٧٦٠ ظهور روايات تصور أبطالاً يعدون الهوى الذي يضطرم في نفوسهم جزءاً من طبيعتهم الخاصة، بحيث لا يمكنهم الاستغناء عنه؛ أبطالاً يثورون باسم الحياة الطبيعية ضد مختلف أشكال القوانين الأخلاقية والاجتماعية. وإذن لا غرابة أن يكون الحب الحر الطليق قد انخرط في مهاجمة المجتمع والتحرر منه» (هوى الحب. ص: ١٤٣). هكذا نجحت النزعة الرومانسية الألمانية في فرض مبدأ «الفردانية»، كما عكس الأدب الرومانسي انتصار تأكيد الذات ضد حضورها الاجتماعي والتزامها الأخلاقي. وبطبيعة الحال استتبع كل ذلك اقتران الحب بالزواج، فغدا الزواج حباً والحب زواجاً. لقد

= ضوء تطور المجتمعات الأوروبية. على أنه يشير، في مقدمة المؤلف، إلى أن هذه الدلالية ترفد من نظريتين اثنتين هما: «نظرية سوسيولوجيا المعرفة» و«نظرية وسائط التواصل». ففيما يتعلق بالنظرية الأولى، يحدد لومان دلالتها بكونها دراسة حركية المجتمع؛ أي دراسة المجتمع في تبدلاته وتحولاته، وهو يرى، في هذا الإطار، أن أهم تحول شهدته المجتمعات الأوروبية إنما كان في منتصف القرن السابع عشر، حين تحولت هذه المجتمعات من مجتمعات أرستقراطية إلى مجتمعات بورجوازية؛ أي بتعبير لومان نفسه، تحولت المجتمعات الأوروبية من مجتمعات قائمة على التمايز التراتبي Sociétés à différenciation stratificatoire إلى مجتمعات قائمة على التمايز الوظيفي Sociétés à différenciation fonctionnelle. يعني بالأولى المجتمعات التي تقوم على نظام من «الأنساق الصغرى غير المتكافئة»، والتي تخضع، من هذه الجهة، لمبدأ تراتبي هو ما يضمن استمرار هذه المجتمعات واستقرارها، كما يعني بالثانية المجتمعات التي تبنى على «توزيع وظيفي للأنساق الصغرى»، بحيث تتوزع الحياة فيها إلى مجالات محددة كالاقتصاد والسياسة والحياة الحميمية، فتختص كل جماعة بشرية بأداء وظيفة معينة داخل المجتمع، وتعتمد في ذلك على مدى تمكنها من مفتاحه؛ أي على مدى تمكنها مما أطلق عليه لومان إسم «الدليل الرمزي»، فتدرك أن المال دليل الاقتصاد، وأن الحقيقة دليل العلم، وأن السلطة دليل السياسة، وأن الحب دليل الحياة الحميمية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى عمد لومان إلى دراسة «المعاني» التي يعطيها الناس لهذه الأنظمة المكونة من رموز ودلائل؛ فنفى أن تكون هذه المعاني مرتبطة بالإحساسات الذاتية (النظام النفسي القائم في شعور الأفراد ووعيهم)، وأكد، مقابل ذلك، على أنها ترتبط بما يشترك الناس فيه، ويقصد بذلك النظام الاجتماعي باعتباره قائماً على التواصل. وهكذا يستنتج أن هذا النظام الاجتماعي هو ما يحدد المعنى الذي يضمنه الناس لما يحيونه ويعيشونه وليس العكس. تلك إذن مقدمة أساسية من مقدمات دلالية الحب التي تدرس تطور أفهام الناس للعلاقات الغرامية ابتداء من أواسط القرن السابع عشر إلى حدود القرن التاسع عشر. وقد أفرز هذا التطور تحولات أساسية في تصور الناس للحب نلمسها أوضح ما نلمسها في تحول دلالات الكلمات والتعابير البلاغية والحكم والأمثال السائرة المتعلقة بمجال إنشاء القول الغرامي وتداوله.

هذا فيما يخص النظرية الأولى، أما فيما يخص النظرية الثانية، فإن لومان يرى أن وسائط التواصل تتحكم في الأنساق الصغرى مثل نسق العائلة. ويذهب عالمنا، في هذا الإطار، إلى اعتبار الحب دليلاً رمزياً يخبرنا بالكيفية التي يمكن أن يحقق عن طريقها تواصل ناجح مع الغير، مما ينفي عن الحب كونه إحساساً ذاتياً صرفاً. ويؤكد لومان، في هذا السياق، على أن السمة الأساسية التي تميز دليل الحب هي كونه يشجع الناس على إقامة علاقات غرامية مؤتمرة بإمرته ومنسوجة على منواله؛ إذ بدون هذا الدليل المتوحد يعجز الناس عن معرفة طبيعة إحساساتهم تجاه الغير. وإذا كان لهذا الأمر من معنى، فإن معناه أن الحب ظاهرة اجتماعية مشتركة بين الناس تتحكم فيها ضوابط محددة وقواعد موحدة. لكن ما سند هذه القواعد؟ وكيف اهتدى لومان إلى استنباطها؟ يرى لومان أن الأدب هو العمدة في استنباط =

صار الناس بمقتضى هذا التوافق يتمثلون الحب باعتباره ضامناً لاستمرار النوع البشري، وباعتباره يسمح، من هذه الجهة نفسها، باستقرار العش البشري. وبعبارة أدق، لقد أفلح الزواج في أن يؤسس للحب تأسيساً فعلياً.

(المترجمان)

= دليل الحب، وذلك لسببين على الأقل: أولهما، أن الأدب حظي دوماً بامتياز الوصف الدقيق للعلاقات الغرامية حتى قيل: «إن الأدب لسان الهوى»؛ وثانيهما، أن الأدب كان دوماً السباق إلى المطالبة بتجديد إطار العلاقات الغرامية، بل بترجيه أحاسيس الناس وتصوراتهم لهذه العلاقات. ألم تؤد خيبة أمل بطل شاتوبريان، رونيه René، إلى إحباط جيل بأكمله؟ (م).

الحب في زمن الحداثة

ـ حوار مع نيكلاس لومان ـ

سؤال:

نلاحظ أن لديكم حنيناً إلى الحب الرقيق الخالص الطاهر[1]، أقصد ذلك الحب الذي كانت تحياه الطبقة الأرستقراطية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. هل يعني ذلك أنكم أميل إلى القول بأن التأريخ للحب، هو، في الحقيقة، تأريخ لشيء افتقدناه اليوم؟

نيكلاس لومان:

كلا. فأنا لم أقم، في الحقيقة، إلا بخط تاريخ تطور تلك العواطف الرقيقة الخالصة، والتي لم نكن نتوقع العثور عليها في مجتمعات تعد، نسبياً، قديمة. وربما ذهب بي الأمر إلى حد القول: إنني قمت بكتابة تاريخ تلك العواطف الأشد رقة ورهافة.

سؤال:

لكننا نلاحظ أن هذه الرقة صارت في عداد الماضي، وأننا أصبحنا ننظر إلى الحب، اليوم، نظرة بسيطة، إن لم نقل أكثر بساطة من ذي قبل...

نيكلاس لومان:

في الواقع، يصعب التحقق من الادعاء القائل إن الناس ينـظرون إلى الحب، اليوم، نـظرة بسيطة. لكن، وكيفما كانت الحال، فإن دليل الحب ـ أقصد القاعدة التي تسنها لنا ثقافتنا والتي تدل على كيفية تصورنا للعلاقة الغرامية أو إقامتها أو على ما يمكن أن ننتظره منها ونتطلبه ـ هذا الدليل، إنما غدا اليوم ـ إن صح تعبيري الفظ هذا ـ مشاعاً مبتذلاً، أي سهل التداول بين الناس ومشذباً من طابعه الأرستقراطي النخبوي. إن ما يجب التنبيه إليه، ههنا، هو أن هذا التحول في تداول دليل الحب من خاصة الخاصة إلى عامة الناس إنما شهد في الوقت نفسه ـ وعلى عكس ما كان متوقعاً ـ تنامياً في رقة

---

(١) نشير، عرضاً، إلى أن لفظة «الود» تختصر، في اللغة العربية، جميع الصفات التي ألحقها لومان بما أسماه: «الحب الأرستقراطي». يقول ابن قيم الجوزية، في معرض تمييزه بين مختلف ضروب الحب، «وأما الود فهو خالص الحب وألطفه وأرقه» ـ (م). للمزيد من التوضيحات أنظر كتاب روضة المحبين ونزهة المشتاقين، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ إصدار، ص ٤٦.

العواطف لدى مختلف الشرائح الاجتماعية. ولعل الفضل في ذلك يرجع إلى ازدياد إقبال الناس على المطالعة وتعميم التربية المدرسية ووفرة الصحف السيارة. أكثر من هذا، يمكن أن نلمس، حتى لدى الطبقات الدنيا في المجتمع، وعياً جديداً ومتطوراً في آن واحد بالمشاكل العاطفية وبكيفية التعامل مع الغير؛ بحيث لا نغالي إذا قلنا إنه يفوق الوعي الذي كان سائداً إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر.

سؤال:

هلا بوسعكم أن تحدثونا عما يميز قراءتكم لتاريخ الحب عن بقية القراءات التي درجت، في درسها لظاهرة الحب عامة والحياة الجنسية خاصة، على عقد مقارنات بين الكيفية التي كان يتصور بها الناس الحياة العاطفية والحياة الجنسية في القرن التاسع عشر والكيفية التي صاروا يتصورون بها هذه الحياة في القرن العشرين؟

نيكلاس لومان:

لعل أولى الفوائد التي يمكن تحصيلها من هذه القراءة أنها لا تقف عند حدود القرن التاسع عشر، بل هي تعود بهذه التصورات إلى مرحلة تاريخية أسبق. وهذا يعني أنها تشذ عن مختلف التآليف المعاصرة التي ركزت على القرن التاسع عشر لاعتبارات عدة. وأستطيع القول، بعد هذا التحديد، إن التحديث الأكبر لدليل الحب إنما طرح نفسه على ثقافتنا ابتداء من أواسط القرن السابع عشر؛ كما أن مشكلة الحياة الجنسية لم تطرح في القرن التاسع عشر، كما ذكرت، بل قبل ذلك بقرن واحد، أقصد القرن الثامن عشر. وإذا كان هذا التقصي قد أفادنا في شيء فإنما هو أفاد في تبين أن مزايا السبر التاريخي في أغوار العلاقات الجنسية لا يكمن في إظهار أن المفاهيم المستعملة في التأريخ للحب والجنس هي ذات تاريخ طويل مليء بالتحقيقات ومعاودة النظر وحسب، بل تعكس أيضاً أن هذا التاريخ نفسه يرتبط بانهيار مجتمع أرستقراطي حكمه التمايز والتفاوت بين مختلف الطبقات الاجتماعية.

سؤال:

لعل الناظر في دعواكم يلحظ أنكم تطرحون نظريات التحليل النفسي جانباً. وهذا أمر يدفعني إلى وضع السؤال التالي: هل غياب هذه النظريات، في مشروعكم، يعود إلى أنكم كنتم مدعوين إلى تحديد دقيق لمقاربة الموضوع على نحو استبعدتم معه ـ بوصفكم عالم اجتماع ـ كل تداخل بين تناولكم لظاهرة الحب وتناول التحليل النفسي لها؟[٢]، أم أنه يعود، في الأصل، إلى كون التحليل النفسي لهذه

---

(٢) من المعلوم أن العالم النمساوي سيغموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) وظف مقاربة علمية في تحليل ظاهرة الحب، محاولاً بذلك تجاوز القصور الذي اعترى التصور الأدبي الشعري. يقول بهذا الشأن: «لقد تركنا لحد الآن أمر معالجة الشروط المحددة لنشأة الحب إلى الشعراء (. . .) غير أن الفحص العلمي عن هذه الظاهرة نبهنا إلى وجود خلل فيما استخبرناه عنهم وأفدناه». فالشعراء يملكون، في نظر فرويد، حساً مرهفاً وقدرة خارقة على إدراك نبضات الروح المتيمة إلى درجة يفسحون معها في المجال أمام لاشعور العاشق لكي يفصح عن ذاته. لكنهم لا يضيفون بذلك أي جديد، اللهم إذا اعتبرنا ما يضفون على موضوع الحب من متعة جمالية ونشوة روحية. إنهم ينتهون إلى تحوير صورة =

الظاهرة إنما غدا، هو ذاته، جزءاً لا يتجزأ من تطور أفهام الناس لدليل الحب، وبالتالي غدا جزءاً من موضوع بحثكم ذاته؟

نيكلاس لومان:

ربما لزمني أن أبدأ جوابي بالتوضيح التالي: وهو أنني لست محللاً نفسياً ولكن عالم اجتماع. وبناء على هذا التوضيح تجدني أعتبر المجتمع في كتابي الذي نتحاور حوله والذي يحمل عنوان هوى الحب منطلقاً ومجالاً أحدد من خلالهما موضوع الحب. إن هذا الاعتبار هو ما يفسر كوني لا أعير أي اهتمام إلى ما قد يشعر به الفرد الواحد عندما يتملك الحب قلبه. وبعبارة أوضح، ليس مدار المسألة معطيات نفسية فردية أو رؤية خاصة للعالم قوامها شعور الفرد الواحد المتوحد؛ وإنما مناط الأمر هنا إقامة جرد سوسيولوجي للعواطف الغرامية باعتبارها حقائق اجتماعية يعيشها كل أفراد المجتمع طبقاً لما يفرضه هذا المجتمع من تصورات ممكنة للحب. ولعلكم تتفهمون الآن السبب الذي يجعلني لا أستوحي تصورات التحليل النفسي، فضلاً عن تصورات علم النفس عامة، إلا من حيث هي عندي جزء من مدارك أفراد المجتمع لدليل الحب؛ أي من حيث هي قابلة لأن تستوفي حاجتهم أحياناً إلى إقامة علاقات غرامية على أساسها، فتكون الدافع إلى ما يبدو اليوم من ميل إلى استشارة المحلل النفسي أو قراءة ما ينشر ويذاع عن هذه التصورات في مختلف قنوات الاتصال.

سؤال:

هل بإمكاننا أن نستنتج مما قلتموه أن التحليل النفسي وعلم النفسي أفاداكم في دراسة مدارك الناس لدليل الحب؟

نيكلاس لومان:

لست أدري ما إذا يصحّ الإقرار هنا بحصول استفادة قائمة نافذة؛ بل كل ما يمكن إقراره، بهذا

= الواقع فينتقون بعض عناصرها ويهملون البعض الآخر؛ وهم عندما يفعلون ذلك يكونون كمن يملأ الفراغ بالاستيهامات والخيالات. إن وضع هذا القصور في الاعتبار كفيل بأن يجعلنا ندرك مغزى التساؤل الشهير الذي طرحه فرويد حين قال: «ألم يحن الوقت بعد لكي يأخذ العلم زمام المبادرة في فحص موضوعات الحب؟».

وإذن، عمد فرويد إلى عزل نواة الحب الأصلية عن قشوره السطحية، وردّ مختلف دلالات الحب إلى دلالة واحدة أصلية هي ارتباط الحب بالجنس؛ فما الحب، عنده، إلا شكل من أشكال تعبير الطاقة الجنسية الليبيدية عن ذاتها. إنه عبارة عن تطلعات جنسية وقع عليها الكبح ومورس عليها الكبت؛ فإذا تدبرنا جوهر الحب هذا فهمنا أنه لا يقوم، في النهاية، إلا على وهم النسيان؛ نقصد أنه يقوم على مجرد رغبة جنسية مغلفة. لكن، وفي مقابل ذلك، عمد فرويد إلى توسيع مفهوم الجنس لكي لا يظل مقصوراً على فعل الأعضاء التناسلية، فألحق الحياة الجنسية بالحياة النفسية ووحدهما في مفهوم جامع مانع أطلق عليه سمة «الحياة النفسية الجنسية» La psychosexualité. وإذا كان فرويد قد نجح إلى حد ما في إنزال الحب من سمائه الأفلاطونية وقلعته المثالية إلى واقع الناس العاديين، فإنه لم يسلم من اعتراضات النقاد الذين عدوا تفسيراته فظة وعميعة لدلالات الحب المثلى. للمزيد من التوضيحات يمكن العودة إلى مجموعة مقالات خصصها فرويد لموضوع الحب ونشرت في كتاب يحمل عنوان الحياة الجنسية، وتتطرق هذه المقالات إلى الموضوعات التالية: «شروط اختيار المحبوب» (١٩١٠) و«أسباب الحط من قيمة الموضوع الجنسي» (١٩١٢) و«محرم البكارة» (١٩١٨). (م).

الشأن، هو أن تأثر الناس بتصور التحليل النفسي لظاهرة الحب مسألة واردة حاصلة. وبالجملة، لما كان مناط الأمر هنا عقد مقارنة بين تأويلات المحلل النفسي والتأويلات القديمة لدليل الحب، فإنه من الصعب علينا طرح مسألة الاستفادة واستبانتها.

سؤال:

هناك حقيقة بديهية معلومة مفادها أن الحب أداة للتواصل بين المتحابين، وهناك حقيقة مضادة تعتبر الحب عائقاً بذاته أمام هذا التواصل. ما الذي قاد في نظركم إلى اكتشاف هذه المفارقة؟

نيكلاس لومان:

يجب أن نعلم، بادىء ذي بدء، أن القرن الثامن عشر مليء بأمثال هذه الظواهر المفارقة، أي باكتشاف أن الحب هو، في الوقت نفسه، أداة للتواصل وأداة لامتناعه[٣]. بل إنني لا أذيعكم سراً إن قلت إنه عصر اكتشاف امتناع التواصل بامتياز، أي عصر اكتشاف صعوبة إيصال إحساساتنا الوجدانية وما يختلج فكرنا من خواطر حميمية على نحو يحمل الغير على التصديق بها تصديقاً. إنه عصر امتناع إقناع الغير بصدق أحكامنا القيمية وحقيقة تجاربنا الحميمية. وهنا يمكن أن نقول، على وجه التخصيص، إن دراسة أفهام الناس لدليل الحب إنما تكشف عن هذه المفارقة كشفاً واضحاً. ونحن نتبين الأمر أكثر حينما تطرح علينا مسألة التفكير في سبل إقناع الغير بحبنا له حباً صادقاً. لقد كُتب

---

(٣) تناول نيكلاس لومان مفارقة التواصل في الفصل الثاني عشر من كتابه هوى الحب. وهو يرى أن هذه المفارقة كانت ولا تزال تطبع العلاقات الغرامية بين الناس. غير أن الكشف عنها لم يتحقق إلا في القرن الثامن عشر، أي في القرن الذي ثبت معه وجود حدود تسيج الكلام البشري وتحول دون تعبير المحب عن عواطفه تعبيراً واضحاً جلياً. فلقد ساد الاعتقاد، منذ زمن طويل، أنه يمكن حل المشاكل العاطفية بإبداء النية الحسنة في التعامل مع المحبوب أو التوفر على أساليب خطابية تساعد على تبليغ النوايا والمقاصد بكل ما يتطلب الأمر من دقة وبيان (همسات، خطرات، غزليات. . . إلخ). غير أن لومان كشف عن صعوبة حل هذه المشاكل لأن العلاقة الغرامية تقوم، في جوهرها، على مفارقة أساسية تتمثل في استحالة تبليغ عواطفنا للغير على نحو تزول معه كل الشكوك، فيثبت معه صدق أحاسيسنا أو حسن نوايانا. .

والحقيقة أن لومان فطن إلى هذه المفارقة من خلال تحليله للأعمال الروائية التي ألفها كتاب أوروبيون خلال القرن الثامن عشر، والتي وضعت إصبعها على هذا المأزق وعبّرت عنه بحساسية ورهافة قل نظيرها؛ فهذه لاماريان، بطلة دوماريفو، تعتبر مشاعرنا: «ضرباً من الحقائق التي لا يمكن أن نقول إلا أنصافها». وهذا بليك، الشاعر الإنجليزي، يقر باستحالة التعبير عن مشاعر الحب ما دام الحب من صنف الأشياء التي لا تقبل إبلاغها للغير إبلاغاً واضحاً بيناً. يقول: «إن الحب مما ليس يمكنك أن تذكره/ فالحب شيء لا يذكر».

إذن يعاني العاشق من مفارقة صارخة تمزق ذاته: فبقدر ما يقتضي مقام العشق أن يبلغ المعشوق كل المشاعر التي تجيش بها عاطفة العاشق، تجد هذا الأخير لا يفلح في أن يجعله يتقاسم معه إلا نصف مشاعره أو ما يقارب؛ بل تزداد المفارقة حدة لما نعلم أن رهان التعبير عن العواطف يستلزم، من حيث المبدأ، إبلاغ الحقيقة في كليتها لا أنصافها أو ما يشبه ذلك.

وحتى لا يساء فهم المقصود من عبارة «مفارقة التواصل» يجنح لومان إلى تحديد المراد بها بقوله: إنها لا تعني الجوانب الإبلاغية المتصلة بأحوال العشق؛ أي الجوانب التي يبدو من خلالها العاشق، على حد تعبير ابن حزم في طوق الحمامة، «منقبضاً متثاقلاً حائر النفس جامد الحركة، يبرم من الكلمة ويضجر من السؤال»؛ كما أنها لا تعني، =

الشيء الكثير عن هذه المسألة في القرن الثامن عشر، وبلغت هذه الكتابات من العمق حداً بحيث ألقت بظلال الشك على صحة إمكان تبليغ صدق إحساساتنا؛ فتساءلت، من جهة، عما إذا كانت ظاهرتا الحب الحقيقي Le véritable amour والحب المفتعل L'amour simulé ـ أو ظاهرتا اللاحب الحقيقي Le véritable non amour وإخفاء اللاحب La dissimulation-sans-amour ـ قابلتين، ولو على أبعد تقدير، لأن يتم تبليغهما للغير تبليغاً صادقاً مطابقاً على التمام والكمال لما يختلج المبلغ من مشاعر وأحاسيس؛ كما أنها تساءلت، من جهة ثانية، عما إذا كان يلزم معالجة هذا الفارق حالة بدون مداورة أو مواربة.

هذا فيما يتعلق بطرح المسألة إبان القرن الثامن عشر. أما اليوم، فقد أضحت التوجيهات الاستشفائية ـ التي صارت تستلزم منا استحضاراً مجدداً لحقل التحليل النفسي ـ صاحبة شأن وشنعة بين الناس، وذلك بالرغم مما يبدو من أمرها أنها سطحية وتافهة إلى حد لا يصدق. ولعل خير مثال نستعين به على ما نذكر النصيحة الأساسية في هذه التوجيهات والتي تقول: «لنكن صرحاء حتى تسير الأمور على أحسن ما يرام». لذلك أنبه إلى ضرورة تفادي أمثال هذه الوصفات سالكاً في تنبيهي هذا مسلك النقض بشاهد تاريخي من القرن الثامن عشر: إنها وصفات تبدو لي مريبة طالما ظلت مطابقة لمبادئنا وأفكارنا الأخلاقية.

سؤال:

لما ظهر أننا غير قادرين على تبليغ مشاعرنا إلى الغير تبليغاً مقنعاً ظهر معه أننا إزاء مشكلة خاصة. ما الذي يجعل هذه المشكلة الخاصة مضايقة لنا إلى هذا الحد؟

نيكلاس لومان:

ينبغي، في الواقع، أن نحدد مفهوم التواصل فنقول: إن التواصل أداة تسمح لنا بتناقل الخبرات فيما بيننا، سواء كانت هذه الخبرات جديدة كل الجدة أو كانت في حاجة إلى أن نؤكدها، على اعتبار أنها سائرة إلى التحقق مستقبلاً. والحق أن أي إقدام على تبليغ مشاعر الحب للغير تبليغاً صادقاً إنما هو في الوقت ذاته فعل ينصب الشراك لنفسه، بحيث يقع أسير شراكه التي بناها؛ فلا يفلح في حمل الغير على

= من جهة ثانية، ما يصاحب كلام العاشق إلى معشوقته مما عبر عنه صاحب كتاب تزيين الأسواق في أخبار العشاق بـ«اعتقال اللسان» و«اللجلجة في الكلام»؛ لا ولا العي الذي يصيب العاشق حين يقبل على تدوين خواطره وذكرياته، أو حين يشرع في المكاتبة والمراسلة، بسبب الاختلاف الحاصل بين زمن العواطف المعيشة وزمن الإقبال على الكتابة الباردة عن هذه العواطف. إنها لا تتعلق، في الأخير، بما يعرف بأسرار الحب أو خباياه التي لا يمكن البوح بها. فكل هذه الأمور معروفة مخبورة، وهي أشهر من أن يفرد لها لومان فصلاً كاملاً من كتابه. إن مناط الأمر: «وجود حدود مبدئية تعترض إمكانية التواصل ذاتها» (هوى الحب، ص ١٥٦). ومعنى ذلك أننا إزاء ظاهرة جديدة لم يحصل الوعي بها إلا في القرن الثامن عشر؛ ظاهرة احتضنتها الأعمال الروائية احتضان اليد للنار وعبّرت عن مظهرها المفارق. وبعبارة أخرى، تتعلق هذه الظاهرة بالكشف عما يظهر من حال العشاق من عجز واضح عن إيصال العواطف الجياشة إلى الغير وإبلاغها له على نحو يجعله في منأى عن كل شكوك وريبة. يقول لومان بهذا الصدد: «لقد شهدت نهاية القرن الثامن عشر نهاية الفصاحة والثقة في التواصل» (هوى الحب، ص ١٥٩). (م).

تصديقه ـ وهذه هي المفارقة بعينها! ويمكن أن نمثل لهذه المفارقة بالمثال التالي فنقول: إننا لما نعتزم إبلاغ المستهلك أننا استخلصنا مربى ما من فواكه منتقاة، فإننا لا نفلح في إقناعه بالجودة التامة لهذا المربى. والأمر نفسه يقال عن مسألة إعرابنا للغير عن حبنا الصراح؛ فما أن نصارح الغير بقولنا مثلاً: «أحبك من خالص أعماقي، ثق بي، أنا صادق مع نفسي صريح معك»، حتى تحوم حول حبنا الشكوك؛ فلا يتأتى لنا، بعد ذلك، أن نزيل هذه الشكوك مهما بلغ قولنا من فصاحة أو بلاغة. وبالجملة، فإن مدار المسألة يخص، على الوجه الأحق، كيفية الإقناع والاقتناع.

سؤال:

لقد كتبتم تقولون إنه لم يعد في مقدور العقل أن يتغنى، في القرن الثامن عشر، بهيمنته على مظاهر الحياة بأكملها، وذلك لما بدا من أن الحب صار ينازعه السلطة ويسعى إلى تجاوزه بطلب بلوغ المطلق. سؤالي هو: ما هي العلاقة التي يقيمها تحليلكم لدلالية الحب مع العقلانية؛ سيما وأننا نعلم أنكم تطمحون إلى أن يستند تحليلكم لظاهرة الحب إلى مقاربة علمية محضة؟

نيكلاس لومان:

يلزمني، بدءاً، أن أوضح أن الفقرة التي تناولت فيها الصراع بين العقل والحب(٤) إنما تخص التصور الذي طبع لفترة طويلة نظرة الناس إلى الحب؛ أقصد الحب من حيث هو شعور معقول تكاد تشبه معقوليته، التي نتجت عن دواعي منطقية فرضتها ظروف الحياة، معقولية تضامن أفراد أسرة واحدة أو جماعة متآزرة. فإذا انتقلنا إلى حاضرنا، أي إلى عصر الحداثة، وجدنا أننا صرنا نشدد أكثر على لامعقولية الحب وعلى ما يطبع هذه اللامعقولية من هوى وهيام يجعلانه يتعارض مع التصور القديم، بحيث لم يعد في الإمكان الحديث عن «حب معقول» بالمعنى الذي كان متداولاً لكلمة «معقول». وهذا الأمر نفسه ينطبق على مفهوم التضامن الأسري أو الجماعي والذي اتخذ بدوره معنى جديداً غير المعنى الذي كان له في القديم. لكن ههنا مسألة للاعتبار؛ وهي أنه إذا لم يكن يستتبع إبرازنا لهذه الظاهرة اللاعقلانية اعتماد تحليل لاعقلاني صرف، فإنه ليس يستتبع نبذنا لهذا التحليل الركون إلى نقيضه باتباع أسلوب التحليل العقلاني. فما تحليلنا، في النهاية، إلا بحث سوسيولوجي في ظاهرة الحب، أقصد بحثاً يعتمد المقاربة العلمية ويتوخى تحريرها من ضروب التقعيد العقلاني المتشدد، وذلك بميله أكثر فأكثر إلى استيفاء شروط الدقة والموضوعية والتجريبية.

سؤال:

ما من شك في أننا أصبحنا نرثي لحالنا اليوم بسبب فقدنا للعلاقات الشخصية الحميمية التي تتغذى وشائجها برحيق الحب وتنهل من ريحانه. ما تقويمكم لهذه الحادثة القاسية في حياة الإنسان المعاصر؟

نيكلاس لومان:

أعتقد أننا نغالط أنفسنا إذ ننساق وراء الدعوى القائلة إننا نعيش عالماً تنعدم فيه العلاقات

---

(٤) أنظر تفصيل هذه المسألة ضمن الضميمة التي ألحقناها بهذا الحوار. (م).

الشخصية الحميمية وتطغى عليه الجماعات والكتل السديمية التي لا يتسع المجال فيها لإقامة علاقات حميمية وجدانية. وإذ أقيم تصوري على أنقاض هذه الدعوى أرى أننا نعيش، في الحقيقة، عالماً لا يفعل سوى أنه يترك لنا فرصة الخيار بين إقامة علاقات شخصية حميمية أو عدم إقامتها. فإذا ثبت أن هنالك حدوداً تحول دوننا ودون إقامة علاقات شخصية أو غرامية، فإنه ليس يمتنع إطلاقاً أن نتذكر أن العلاقات اللاشخصية ذاتها تؤدي إلى تقوية النزوع إلى الأنانية وتقتل فينا روح الإيثار والغيرية. ولنا على ذلك عدة أمثلة يبدو من أمرها أنها تقوِّي لدى المرء نزعة الانكباب على ما يهمه وحده دون غيره وتقتل فيه روح الإيثار والغيرية. ومن بين هذه الأمثلة أذكر هوس المستقبل والنجاح في العمل وكسب المال. فإذا صح ذلك كله، صح معه أيضاً أن حياتنا تشهد تباعداً، إن لم نقل توتراً، بين العلاقات الشخصية والعلاقات اللاشخصية؛ بحيث لا أجد مانعاً في الجزم بأن هذا التباعد يفوق، في حقيقة أمره، التباعد والتوتر اللذين نجدهما في مجتمعات أخرى مخالفة لنا، أقصد المجتمعات التي لا تنفصل فيها حياة الأسرة الواحدة عن حياة الحارة. وهنا يلزم التنبيه إلى أن هذا النمط من الحياة الجماعية لا يعكس علاقات وجدانية تعاطفية وحسب بل ينطوي أيضاً على علاقات أخرى مبنية نسبياً على التباعد والتحفظ. إن ما نستفيده من هذا التصور هو كوننا نعيش مفارقة صارخة، وهي أنه بقدر ما تتوفر لدينا فرص تحقيق علاقات قائمة على مشاعر ودية حميمية، تجدنا في الوقت ذاته، وبكيفية ملحة، منساقين إلى العيش في كنف علاقات غير حميمية. والمسألة، في نهاية المطاف، تدور حول السؤال التالي: أي ضرب من ضروب تصوراتنا للحب يناسب هذه الوضعية المفارقة؟

سؤال:

من المعلوم أننا طورنا اليوم آليات تصورنا للحب، كما حاولنا أن نتقدم خطوة إلى الأمام فيما يتعلق بتمثلنا لمسألة شعور الفرد باستقلاله الذاتي. هل يمكن القول إن هذا التطور المتوازي انتهى بنا إلى سبل لا مخرج لها، أم أنه، على العكس من ذلك، فتح أمامنا إمكانيات جديدة للعمل؟

نيكلاس لومان:

يمكننا، في الحقيقة، أن نتتبع هذا التطور المتوازي ونتقصاه بالعودة إلى فترة تضرب في عمق التاريخ. فالنزوع إلى الفردانية يعني، في واقع الأمر، أن المتحابين إنما يتقربان إلى بعضهما البعض بالتقدير المتبادل وباعتبار كل واحد منهما لما يعده قرينه هاماً وذا شأن. ومع ذلك، لا يفضي هذا الأمر إلى التيقن غاية اليقين من أن ما يعتبره أحد الفردين هاماً وذا بال يعتبره الآخر كذلك. ألم يلاحظ الإنجليز، ابتداء من القرن السابع عشر، أن حدة الخصام والتواد في الحياة الزوجية تفوق ما عليه الأمر في أنماط أخرى للحياة؟

إن ما قلناه يدفعنا إلى الاستنتاج التالي وهو أن الوعي بمفارقات العلاقات الفردية الحميمية إنما تم منذ زمن مبكر، وأننا لا زلنا مطالبين اليوم بأن نأخذ هذه الحقيقة مأخذ الجد؛ فبقدر ما تشتد الصراعات بين المتحابين وتلتهب، تتوفر حظوظ التفاهم والتواد والتحاب، وبقدر ما تتعدد إمكانات الخصام والفراق تتعدد إمكانات الوصال وفرص مصادفة شخص يتفهم ما يهم غيره ويشد باله.

سؤال:

هل معنى هذا أننا صرنا نواجه مفارقة جديدة؟

نيكلاس لومان:

بالتأكيد. ولكن وكيفما كانت الحال، فإن هذه المفارقة ظلت واردة منذ البدء؛ أعني منذ بداية هذا التطور الهام المتعلق بتصورات الناس لدليل الحب. وإذا كانت هناك من جدة في هذا المقام، فإنها تتعلق بما بدأنا نلاحظه اليوم على كل فرد من القرينين؛ أقصد كونه صار يعيش هذه المفارقة لوحده ويحتضنها من غير أن يُخضع هذا التطور - وكما كان الأمر في السابق - لموجهات أو تقنينات ثقافية رمزية. إن الكيفية التي يحيا بها الزوج هذه المفارقة تحدد مآل العلاقة الغرامية التي يعيشها، وليس ثمة وجود على الإطلاق لقواعد ثقافية أو لقوالب ذهنية تنظم، وكما كان يحدث في السابق، هذا النحو من التعامل مع هذه المفارقة.

سؤال:

إنه لمما يثير الانتباه فيما كتبتموه أنكم لم تكتفوا بالقول إن الإبقاء على علاقة غرامية أمر مستحيل، بل تعديتموه إلى حد الجزم بأنه أصبح من الصعوبة بمكان الشروع اليوم في إقامة علاقة غرامية. هل ما زال هناك دور للإثارة والإغراء في إقامة العلاقات الغرامية؟

نيكلاس لومان:

بالتأكيد. فمن المعلوم أن هناك كتابات كثيرة وأبحاثاً عديدة اختصت بمعالجة هذه المسألة. وأذكر من بينها تلك التي تتناول، على سبيل المثال لا الحصر، ما يظهر من حال بعض الأشخاص من مبادرة جريئة إلى التحدث مع شخص آخر في بهو مطار، بحيث يفلح في تحوير موضوع الحديث وجعله يدور حول مشاعرهما الحميمية الخاصة. وإذا كان يصعب علينا أن نجذب الغير، في مقام لا يسمح بإقامة علاقات حميمية، إلى أن يعيرنا اهتمامه فيشاركنا رغباتنا الحميمية ويسمح لنا بالتواصل الودي معه، فإنه أصبح من السهل علينا اليوم أن نجعله يفطن، في مقابل ذلك، إلى ما يعترينا من رغبة في إقامة الوصال الجنسي. لقد تعددت لدينا إمكانات تحقيق هذا الوصال، كما فك الحصار الذي كان مضروباً عليها في السابق. ويرجع السبب في ذلك إلى وفرة وسائل تحسيس الغير بما إذا كانت لدينا رغبة صادقة في إقامة هذا الوصال، كتبادل النظرات أو ما عدا ذلك من وسائل متداولة وأساليب رائجة، في مقامات متنوعة كمقام مطعم مطار أو مقام سيارة أو مقام مدرج جامعي. وعلى العموم، فإن الاستناد إلى شهادة الواقع كاف بأن يثبت صواب ما قلناه.

سؤال:

لكن يبدو أن هذه الأساليب المعتمدة في التواصل الحميمي بين الأفراد تحيل مباشرة إلى الجنس؛ الشيء الذي لم نكن نعهده في القرن السابع عشر أو الثامن عشر. لقد كان إرجاء المباشرة الجنسية يؤدي يومها وظيفة هامة تتجلى في فسح المجال أمام العشاق للاستمتاع بلذة العشق ونشوة الغرام. أما اليوم، فقد صرنا نقدِّم العلاقات الجنسية في المقام الأول؛ وكأن الأمر يتعلق بلازمة من لوازم التواصل

البشري. وبالتأكيد، فقد أضحت العلاقة الغرامية لا تتجاوز مستوى المضاجعة بحيث بلغ بنا الأمر حداً صرنا نختزل معه العلاقة الغرامية إلى مجرد علاقة جنسية محضة(٥).

نيكلاس لومان:

في الحقيقة ليس هناك حب بلا خلفيات ذاتية. ولهذا السبب بالذات يلزم ألا ننساق وراء الدعوة القائلة بتبدل عوائدنا في مجالي الحب والجنس. ولنا أن نقول ههنا بأنه إذا صح الاعتراف بتحول وضع الرغبة الجنسية داخل دليل الحب، نظراً لتعودنا على اعتبار العلاقة الجنسية علاقة عادية، فإن ذلك لا يمنع من الإقرار، في الوقت نفسه، بأننا نقوم اليوم بتنويع تجربتنا في الحب، وذلك بسلوك مسلك جديد يسعى إلى تطوير العلاقات الغرامية انطلاقاً من العلاقات الجنسية ذاتها. وليس يخفى عليكم أن ما

---

(٥) ناقش الباحثون العرب القدامى هذه المسألة في غير ما مؤلف من المؤلفات التي تناولت مواضيع العشق والفسق. وهم أجمعوا على أن العلاقة بين الحب والجنس إنما تتحكم فيها، قبل أي شيء، نوعية الحياة التي يحياها العاشقان؛ فإذا كانت حياة بداوة وشظف ازدادت العفة بين العاشقين وقلت فرص المواقعة والوصال؛ وإذا مالت إلى الحضارة والترف قويت فرص إقامة علاقات جنسية، وهكذا يعمل البدو بالمبدأ القائل: إن العشق درب الوصال، بينما يعمل الحضر بالمبدأ القائل: إن الوصال درب العشق.

ويعرض ابن قيم الجوزية لهذه المسألة في كتاب روضة المحبين.. حيث يشير إلى انقسام العرب في تقويم العلاقة بين الحب والجنس إلى فريقين: فريق يقول بـ «تأكد الجماع بالحب وقوته به»، وفريق يرى «أن الجماع يفسد العشق ويبطله أو يضيعه». فيقول: «الناس مختلفون في هذا؛ فمنهم من يكون بعد الجماع أقوى محبة وأمكن وأثبت مما قبله ويكون بمنزلة من وصف له شيء ملائم فأحبه، فلما ذاقه كان له أشد محبة وإليه أشد اشتياقاً (. . .) والسبب الطبيعي أن شهوة القلب ممتزجة بلذة العين؛ فإذا رأت العين اشتهى القلب، فإذا باشر الجسم الجسم اجتمعت شهوة القلب ولذة العين ولذة المباشرة؛ فإذا فارق هذه الحال كان نزاع نفسه إليها أشد وشوقه أعظم (. . .) ورأت طائفة أن الجماع يفسد العشق ويبطله ويضعفه واحتجت بأمور منها: إن الجماع هو الغاية التي تطلب بالعشق. فما دام العاشق طالباً فعشقه ثابت، فإذا وصل إلى الغاية قضى وطره وبردت حرارة طلبه وطفئت نار عشقه (. . .). ومنها أن سبب العشق فكري، وكلما قوي الفكر زاد العشق؛ وبعد الوصال لا يبقى الفكر، ومنها أنه قبل الظفر ممنوع، والنفس مولعة بحب ما منعت منه» (روضة المحبين..، ص ٧٩ ـ ٨٥).

وقد أورد الباحثون العرب القدامى الكثير من الأقوال في شأن تصور العرب للعلاقة بين الحب والجنس، وهي مبثوثة في ثنايا كتب العشق والأدب والأسمار والليالي والقصص والتاريخ. ونحن نورد منها هنا ما تيسر لنا مناله: جاء في روضة المحبين.. أن «عمر بن شبة قال حدثنا أبو غسان قال سمعت بعض المدينيين يقول: كان الرجل يحب الفتاة فيطوف بدارها حولاً يفرح أن يرى من يراها، فإن ظفر منها بمجلس تشاكيا وتناشدا الأشعار. واليوم يشير إليها وتشير إليه فيعدها وتعده، فإذا التقيا لم يشك حباً ولم ينشد شعراً، وإنما قام إليها كأنه أشهد على نكاحها أبا هريرة رضي الله عنه» (ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨). وجاء في الكتاب نفسه أيضاً: «سئل أعرابي عن العشق فقال مص الريق، ولثم الشفة، والأخذ من أطايب الحديث. فكيف هو فيكم أيها الحضري؟ فقال العفس الشديد والجمع بين الركبة والوريد ورهز يوقظ النائم ويشفي القلب الهائم. فقال: بالله ما يفعل هذا العدو الشديد، فكيف الحبيب الودود» (ص ٨٧).

وجاء في كتاب الإمتاع والمؤانسة لصاحبه أبي حيان التوحيدي ما يلي: قال الأصمعي: قلت لأعرابي: هل تعرفون العشق بالبادية؟ قال: نعم أيكون أحد لا يعرفه! قلت: فما هو عندكم؟ قال: القبلة والضمة والشمة. قلت ليس هو هكذا عندنا. قال وكيف هو؟ قلت: أن يتفخذ الرجل المرأة فيباضعها. فقال: قد خرج إلى طلب الولد». (أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين، الجزء الثاني، بيروت، صيدا، منشورات المكتبة العصرية، ١٩٥٣، ص ٥٦. (م).

أقدمنا عليه اليوم يخالف ما دأب عليه أجدادنا الذين عدّوا الحب شرطاً مسبقاً وأولياً لتحقق العلاقات الجنسية.

سؤال:

إلى ماذا تعزون هذا التحول في القيم؟

نيكلاس لومان:

في الواقع يصعب شرح ذلك. فإذا كانت الأبحاث الميدانية قد دلت فعلاً على أننا أصبحنا نقدم على الحياة الجنسية بنوع من التساهل والتسامح، فإنه من المعتاص علينا تقديم تفسير مقنع لكيفية حدوث هذا المنزع وأسبابه. وحتى لو تسنى لنا تفسير ذلك بافتراض أن القسمات العريضة لدليل الحب كانت مرتبطة بثقافة النخبة ارتباطاً لم تفلح معه في أن تفرض ذاتها على كل شرائح المجتمع، فإن هذا التفسير يظل غير مقنع على التمام والكمال. وإن كل ما يمكن تأكيده، بهذا الصدد، هو أن تحرير العلاقات الجنسية إنما حدث أول ما حدث في أمريكا، ثم بعد ذلك بقليل في أوروبا ـ مع العلم أن بداية هذا التحرر تمت بموازاة انهيار البنية الأسرية، التي كانت تتميز بتقنين العلاقات بين أفرادها تقنيناً صارماً متشدداً. وإذا صح أن نقول إن التحرر الجنسي مرتبط كل الارتباط بفقدان الأسرة التقليدية لقيمتها ودورها في الحياة العامة، فإنه لا يصح أن نعد هذا التفسير تفسيراً شافياً ضافياً ملماً بحيثيات الظاهرة كلها.

سؤال:

هل بوسعنا أن نزعم انتفاء وجود طلاق بائن بين ثالوث: الحب والزواج والمباضعة الجنسية؟

نيكلاس لومان:

في الحقيقة، يتعلق هذا السؤال بمسألة الزواج من حيث شكله ومآله؛ فمن البين بذاته أن استمرار الزواج ونجاحه أمر مرتبط، في الأساس، بما يقرره الزوجان اليوم في شأن الإنجاب. وهذا يعني أن جوهر المشكل يتحدد بما إذا كان الزوجان يرغبان في العيش تحت سقف واحد يملؤه دفء الأطفال، أو يفضلان العيش عيشة «الزوج المتفرد». تلك هي القضية وذلك هو موطن الخلاف. لكن ليس من المجازفة في شيء التأكيد، أيضاً، على ضرورة معرفة أي طرف من طرفي الزوج يتخذ مبادرة الحسم في هذه القضية، وكذا الملابسات أو الحيثيات التي يبني عليها قراره.

سؤال:

هل يجوز أن نزعم أن الحب سيبقى، كما كان دوماً، معيناً لا ينضب ومنبعاً تغرف منه العلاقات الحميمية؟

نيكلاس لومان:

أجل. الحب يعني أن يهب المحب بنفسه لمحبوبه ما هو طالب له منه. وهذا هو أصل الفكرة القديمة القائلة: إن الحب تعالق بين اثنين على نحو يجعلهما ينعزلان عن العالم ليكتفيا بذاتهما (..).

(انتهى)

- ضميمية -

مناظرة العقل والحب

تناول نيكلاس لومان مسألة العلاقة بين الحب والعقل في الفصل التاسع من كتاب هوى الحب. وقد اعتمد في تناوله لهذه العلاقة على مجموعة متون أُلفت في القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ مع اعتبار كتاب معارك الحب ضد العقل (١٦٦٧) للأديب الفرنسي فرانسوا جوايو F.Joyeux عمدة هذه المتون وأساسها. والكتاب يحتوي على حوار مثير بين «الحب والعقل»، استثمره لومان لكي يبني عليه تصوره السوسيولوجي للعلاقة القائمة بينهما. ولربما أمكن القول، عرضاً، إن هذا الحوار يكاد يماثل مناظرة القلب والعين الواردة في كتاب روضة المحبين لابن قيم الجوزية.

تدور أحداث المناظرة بين الحب والعقل في صالون سيدة فرنسية أرستقراطية المنشأ وتقيم علاقات طيبة مع كلا الطرفين. يمثل «العقل» في هذه المناظرة الأسس التي ينهض عليها المجتمع الأرستقراطي نظاماً وتراتباً، بينما يرمز «الحب» إلى البورجوازية الناشئة وما تحمله من بذور الشغب على نظام المجتمع الأرستقراطي وعوائده.

في البداية يستهل «العقل» المناظرة بمهاجمة «الحب» وذمّ ما يتصف به الهوى من نزق وطيش وقلة روية. ويذكرنا هذا الذم بقول ابن قيم الجوزية إنه «إذا كانت الدولة للعقل، سالمه الهوى وكان من خدمه وأتباعه، كما أن الدولة إذا كانت للهوى صار العقل أسيراً بين يديه محكوماً عليه». بعد ذلك يعمد العقل إلى الدفاع عن أساسين اثنين يضمنان، في رأيه، استقرار المجتمع وثبات عوائده. والأساسان هما:

أ - إنه لمن عوائد المجتمع الضامنة لاستمراره المفيدة لاستقراره أن توكل مهمة اختيار الزوج الصالح والزوجة المطيعة إلى الوالدين؛ فالوالدان جديران بهذا الاختيار، وهما أعرف من غيرهما بمصالح أبنائهما. وباختصار، إنهما يرمزان إلى التعقل والرزانة والحنكة والحكمة.

ب - إنه لمن بُعد النظر وعلو الهمة أن ينتمي المتعاشقان المتحابان إلى الشريحة الاجتماعية نفسها، سواء كان العاشقان متزوجين أو على أهبة الزواج. ولعل تحقق هذا المبدأ يضمن السير العادي للمجتمع ويجنبه أسباب التشويش والتشغيب.

إن العقل يذم الهوى ما دام هوى الحب يجعل المجتمع يزيغ عن الصراط الذي خطه له العقل. ويتضح هذا الأمر جلياً حين يعمد الهوى إلى تحريض أحد المتحابين، أو كليهما، على عصيان الوالدين في اختيار الزوج، فلا يعير السمع إلا لما اختاره له قلبه أو قلبهما. أكثر من هذا، يدفع الهوى الحبيب إلى

حب هو في غير مرتبته أو مكانته الاجتماعية. وإذن، لا عجب أن يؤدي هذا الانحراف إلى تهديد نظام المجتمع وإرباك تراتبه والتشويش على خطوطه الفاصلة وبث الفوضى والشقاق في صفوفه المتراصة.

وبينما العقل سائر في إبراز مساوىء الهوى، يتدخل الحب فيعترض على مزاعمه بالتنبيه إلى مسألتين اثنتين: فمن جهة أولى يلح الحب على ضرورة أن نميز بين «منطقه» ومنطق العقل. ومن جهة ثانية يدعو إلى ضرورة الإقرار بوجود سيادة مطلقة للحب على مجاله في مقابل سيادة العقل في عرينه. وهكذا، وفيما يتعلق بالاعتراض الأول، يرى الحب أن بين منطق العقل ومنطقه ـ إن لم نقل لامنطقه ـ فرقاً شاسعاً وبوناً فاضحاً ينبغي إبرازه والتشديد عليه؛ فللعقل مجاله الخاص ومنطقه الذاتي المتمثل في الميل إلى تفسير كل الظواهر مهما جلت أو دقت تفسيراً علمياً معقولاً؛ وللحب أيضاً مجاله الخاص ومنطقه الذاتي المتمثل في خرق الحدود وهدم كل التراتبات والأنظمة. إن الأبوين ـ يقول الحب ـ يخطئان حين لا يستشيران الحب في شأن زواج أبنائهما فيتناسيان أن الحب وحده يستطيع أن يحمل الأبناء على الإصغاء إلى قلوبهم. فالخير فيما اختاره الحب والحبيبان لا فيما اختاره الآباء لهما. إضافة إلى ذلك، لا يعترف الحب بالفوارق مهما علَت وجلت؛ فبفضله تلغى الفوارق وتزول العوارض ويصير الجميع على قدم المساواة. وجملة القول، إن ما فرقه العقل وفرضه ألحمته الطبيعة الحميمية للإنسان ورفضته. يقول الحب مناظراً العقل: «ألست من يجعل من العاشقين ذاتين متساويتين على نحو يصعب معه على أولئك الذين يجهلون سلطتي وأسراري أن يتبينوها؟» (هوى الحب. ص: ٥٦). أما فيما يخص الاعتراض الثاني، فإن الحب ينبه العقل إلى ما له من سلطة وأسرار وسيادة؛ فالحب يذود عن سيادته الخاصة التي لا يجب أن تفوَّت أو تغتصب، وهو يسعى إلى إقناع العقل بأن لهما مملكتين مختلفتين: مملكة العقل التي تسود فيها الضرورة ويجري فيها كل شيء لمستقر، ومملكة الحرية التي تتمنع على كل نظر. يقول الحب محاججاً العقل: «تختلف أمبراطوريتي عن أمبراطوريتكم اختلافاً جوهرياً؛ فأنتم لا يمكنكم أن تسلكوا في هذا الوجود كأصحاب سيادة مطلقة، وذلك لأنكم مدعوون، في كل مرة، إلى تفسير الظواهر وتبرير المظاهر. أما أنا، فأتصرف بصفتي صاحب سيادة لا تفوَّت، لأنني لا أضطر دائماً إلى تبرير كل ما يقع في أمبراطوريتي؛ بل حتى لو عرض أن فعلت ذلك، فلا أفعله إلا بحسب ما يمليه علي نازعي ووازعي» (هوى الحب. ص: ٥٧). معنى ذلك أن مدار المناظرة مسألة السيادة؛ فالحب يسعى إلى إقناع العقل بأن له السيادة في مجاله العاطفي الخاص، كما يريد أن ينزع عن العقل كل مشروعية للتدخل في شؤونه. أكثر من هذا، يذهب الحب إلى أبعد من ذلك، فيقارن بين مجال سيادته ومجال سيادة العقل؛ إنه يسود دونما حاجة إلى إثبات مشروعية سيادته، أما العقل فيضطر دوماً إلى تبرير مشروعية حاكميته.

تتعثر المناظرة، إذن، بسبب إصرار كل من الطرفين على صحة دعواه. فبينما يبقى العقل متشبثاً برأيه القائل بانتفاء وجود مملكة للحب أو أدلة لها على أرض الواقع وفضاء المجتمع، يصر الحب على استقلال مملكته وثبوت سيادته. ويستمر الحوار على هذه الحال إلى أن يغضب العقل من معاندة الحب فيقطع سبل التناظر والتحاور.

لنعد الآن إلى نيكلاس لومان وتأويله لهذه المناظرة. ولنقل، بادىء ذي بدء، إنه حاول ترجمتها

إلى لغة نظرية سوسيولوجية سعت إلى قراءة مضمونها قراءة خاصة. فرسالة الحوار، في نظره، واضحة جلية، ومدلولها أنه يجب على المجتمع أن يتخلى عن عاداته في مراقبة العلاقات الحميمية وتوجيهها توجيهاً عقلانياً. وهذا التأويل يعني أن الاعتقاد في وجود سلطة للعقل على الحب أمر وهمي وتحكم خيالي. لكننا قد نسيء فهم مضمون الرسالة إذا جعلنا هذه الحقيقة مطية للتشكيك في مشروعية هيمنة العقلانية على المجتمع أو إبداء الرغبة في تحطيم نظامه وأسسه. فالمبدأ يقتضي عدم التخلي عن العقلانية الاجتماعية، ولذلك يجب أن نفهم أبعاد الرسالة انطلاقاً من التمييز بين السعي إلى «العالمية» والسعي إلى «الهيمنة الكلية»: إن من حق العقل أن يبسط سلطته وسيطرته على مختلف المجتمعات، فتعم العقلانية العالم ويلف النظام الوجود؛ ولكن ليس من حقه أن يهيمن على كل مجالات الحياة، بما في ذلك مجال العاطفة الذي يخضع لسلطة الحب المستقلة بذاتها. إن ما سبق ذكره يدل على أن الحب لا يسعى إلى إلغاء كل الضوابط والقواعد. إن مسعاه، في نهاية الأمر، هو إثبات عالمه الخاص ومنطقه الذاتي وسيادته التي لا ينبغي أن تمس أو تفوَّت. وبكلمة واحدة، إنه لا يدس الدسائس ولا يتآمر بغاية الخروج عن قوانين المجتمع وأصوله، أو العمل في سرية تامة، بل كل ما في الأمر أنه يطالب بحقه في السيادة على مجاله وبسط نفوذه عليه.

ويسجل لومان، في هذا الصدد، الملاحظتين التاليتين: الأولى أن صاحب الحوار يُلبس العقل جلباب الشيخوخة ويزين الحب بحلة الشباب. ومدلول ذلك أن الحب ينتصر عند نهاية الحوار. أما الملاحظة الثانية فمؤداها أن الحب لا يكف عن مطالبة العقل بمنحه مكانة ما داخل المجتمع والاعتراف له بهذا الحق، مع الاستفادة من وضع أخلاقي خاص. وهو في ذلك كله يؤكد على سعيه الحثيث إلى تحقيق السلم الاجتماعي والابتعاد عن كل أشكال الفتنة والفوضى. بعد تسجيل هاتين الملاحظتين ذاتي البعد السوسيولوجي، يذكر لومان بأن هذه المطالب قد أخذت تتحقق حوالى سنة ١٧٦٠، أي بعد قرابة قرن على هذه المناظرة. وقد تمثل هذا التحقق فيما آل إليه «دليل الحب» بعد مجابهة العادات الاجتماعية العتيقة، بحيث اغتنت دلالته ووسع مفهومه وغدت مشمولاته لا تخص العلاقات الحميمية التي يرضى عنها المجتمع ويباركها وحسب، بل تعدتها إلى علاقات أخرى شغبت على العقل وحدَّت من سلطة مملكته وهيمنة قوانينه.

(المترجمان)

الفصل الثالث

العقل وظلاله

- تقديم .
- حوار مع الأخوين بومه .

تقديم

لعل تاريخ التأليف الفلسفي لم يشهد ظاهرة أشد إثارة من تلك التي شكلها الأخوان بومه؛ فلقد اعتدنا أن يكون الفيلسوف كاتباً متفرداً، إلا أن الأخوين علمانا كيف يمكن للفيلسوف أن «يزدوج» لتصير الفلسفة كتابة ثنائية. حقاً إن تاريخ التأليف الفلسفي يشهد على تحقق هذه التجربة، سواء في إطار مبحث المنطق وفلسفته [وايتهيد Whitehead (١٨٦١ - ١٩٤٧)/ راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠)]؛ أو في مبحث الفلسفة الاجتماعية السياسية والتحليل النفسي [دولوز (١٩٢٥ - ١٩٩٥)/ جواتري (١٩٣٠ - ١٩٩٢)][1]. لكن ما لم يشهده هذا التاريخ هو أن تحدث تجربة الكتابة الثنائية بين أخوين؛ مثلما يحدث اليوم مع غرنوت بومه Gernot Böhme وهارتموت بومه Hartmut Böhme[2]. ولعل مجمل ما يمكن استفادته من هذا التنويع في الكتابة هو تجاوزهما لما دأب عليه الفلاسفة بتصور الكتابة الفلسفية على نحو سكوني يطبعه اللاتفاعل ويغلب عليه اللاتداول. بل إن المتأمل في هذا التجربة يفهم كيف أنها في الأصل عكس للتصور الديكارتي الذي اشترط في المتفلسف المتعقل التأمل الخاص والكتابة الفردية المتوحدة. يقول ديكارت في القسم الثاني من مقال في المنهج: «إن المؤلفات التي تتألف من عدة أبواب وتكون من نسج أيادٍ عدة لأقل كمالاً ورونقاً من تلك التي تبدعها اليد الواحدة»[3]. ويمثل ديكارت لهذا الفرق بمثال العمارة؛ فالبنايات التي تكون، في مرحلة من مراحل تصميمها وتشييدها، من إبداع المهندس الواحد تكتسي جمالية ونظاماً يفوق شكل البنايات التي يشترك مهندسون كثيرون في ترميمها أو إعادة تشييد حيطانها العتيقة؛ تلك الحيطان التي إنما بنيت في الأصل لغايات هي ما يفسر سر وجودها وجماليتها. وإسبرطة، المدينة التاريخية، ازدهرت، في الحقيقة، بسبب وضع قوانينها وأنظمتها من طرف شخص واحد وليس لكون هذه القوانين والأنظمة صالحة في ذاتها أو مثالية.

إن أشهر عمل أنجزه هذان الأخوان هو كتاب العقل ومهمشه *Das Andere der Vernunft*

---

(١) يقول جيل دولوز عن التجربة الثنائية في ميدان التأليف الفلسفي: «لقد قررنا، أنا وفليكس، أن نشتغل مجتمعين، فشرعنا في العمل أولاً عن طريق التراسل، وبعد ذلك بدأنا نجتمع بعض الأوقات فيستمع أحدنا للآخر. واسمحوا لي أن أعترف هنا بأننا استمتعنا كثيراً بأفكار بعضنا البعض، كما أننا تضايقنا كثيراً من كلام بعضنا البعض خصوصاً حين كان الواحد منا يأخذ الكلمة فلا يريحها أبداً. وغالباً ما حدث أن اقترح أحدنا مفهوماً جديداً لم يكن ليعني شيئاً بالنسبة للآخر؛ فلم ينتبه إليه إلا بعد مرور أشهر تجدد معها سياق القول. لقد طالعنا الكثير من المنتقيات، وكتبنا الكثير بيدين مختلفتين». (م).

(٢) إن تجربة الأخوين بومه تحاورية تداولية؛ ولعل كتاب جاك دريدا وجيوفري بيننجتون Geoffrey Bennington خير مثال على أهمية الكتابة التداولية؛ فلقد عمد هذان المؤلفان إلى أن يخصص لكل منهما نصف الصفحة الواحدة، بحيث يكتب الثاني «تحليلاً» لفلسفة الأول، و«يفكك» الأول ما كتبه الثاني فيمحيه ويرجه.

(٣) René Descartes. *Discours de la méthode*. Coll. 10/18, 1965, pp. 33 - 34.

(١٩٨٣)، وقد وضع هذا الكتاب بغاية نقد الأشكال التاريخية لتحقق العقل والعقلانية في عصر الحداثة، وكان ذلك بدافع تبيُّن أشكال سلطته وضروب المجالات التي أغفل عنها فهمشها وألقى بها في سلة المهملات رغم ما لها من أهمية وتجذر في فكر الإنسان وحياته. وبعبارة أخرى استند نقد الأخوين إلى سلطة العقل على «غيره» أو «آخره» الذي مثل ضحية العقل ومهمشه المنبوذ.

والحق أن بؤرة النقد في هذا الكتاب هي الفلسفة الكانطية التي تعدّ، في نظرهما، خير معبر عن العصر الحديث وفلسفته الأنوارية، كما أن الغاية من هذا النقد رسم حدود مشروع الفكر الأنواري واستجلاء المهمش فيه. وحتى تتحقق لهما هذه الغاية، قام الأخوان بومه يتصفحان كتيباً صغيراً لكانط أحلام إشراقي تستنير بأحلام الميتافيزيقا (١٧٦٦) كان قد خصصه لانتقاد كاتب إشراقي سويدي يدعى سفيدنبورغ Swedenborg (١٦٨٨ - ١٧٧٢). وإذا كان كانط يمثل سلطة العقل في أكثر صورها يقظة واحترازا، فإن زفيدنبورغ يمثل ما همشه العقل وحجبه من رؤى استشراقية وحدوسات غرائبية دفعت بكانط إلى أن يخصص كتابه المذكور لانتقادها وبيان لامعقوليتها. فما هو مضمون هذا النقد؟

يرى كانط في زفيدنبورغ «توأمه الليلي»، أي «صورته المقلوبة» التي لم يقبل بها أو يسمح بوجودها أصلاً. إنه إذن «آخر العقل» الذي لم يسمح بحضوره حتى في حياته الشخصية؛ فقد كانت حياة كانط أشبه ما تكون بحياة «العقل» ذاته: حياة ميالة إلى التجريد، كابتة لينابيع الشهوة، مانعة لكل ما من شأنه أن يذكرها بالجسد وطاقته الحيوية «الشيطانية»؛ أي حياة رجل وسواوسي المزاج، سوداوي الطبع، غريب الأطوار... بل إن فلسفته - فلسفة العقل ذاته - لم ترسم حدوداً للعقل إلا لإعادة تحصين مواقعه وتقوية سلطته ضد ما لا يسمح به، أي ضد «آخره» ومقصيه ومهمشه. إن وضع الحدود والخطوط الفاصلة يعني، في النهاية، الانغلاق على الذات وإقصاء الغير. يقول الأخوان بومه: «إن مثال العقل ووهمه، أيضاً، يتمثلان في حمله لشعار الاستقلال بذاته وعدم الحاجة إلى غيره»[٤].

هكذا إذن نشأت نرجسية العقل، وهي نرجسية تعكس نزوعه إلى الضم والتوحيد والإقصاء، كما تعكس تصوره لما يحيط به، أي اعتقاده «المغرور» بأن الأشياء معمولة لكي يهيمن عليها باعتماد سلطته الكونية ومحكمته العليا؛ على أن الواقع يقتضي القول بأنه لا يملك من «الكونية» إلا المظاهر، أي السلطة. أكثر من هذا يسعى العقل الحداثي «المستنير» إلى إظهار مهمشه ومقصيه على صورة الشيء الفاقد لقوة المعقولية... لكن ما هي هذه المقصيات التي همشها العقل؟

يحصي الأخوان هذه المقصيات بقولهما: «إن مهمش العقل هو الطبيعة، هو الجسد البشري، هو الخيال، هو الرغبة والعواطف؛ أي، بصيغة أفضل، كل هذه الأشياء التي عددناها والتي عجز العقل عن تملكها والتحكم فيها»[٥]. فالطبيعة، مثلاً، شكلت مجالاً لنظر العقل الحديث، ونحن نلمس تناوله لها من خلال آلته الجهنمية (علم الأحياء)، تلك الآلة التي صيرتها موضوعاً غريباً عن الإنسان

---

(٤) H. et G. Böhme, *Das Andere der Vernunft*. Cités par Jürgen Habermas. *Le discours philosophique de la modernité*. Trad. de l'allem. par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. n.r.f. Gallimard, Mayence.,1990, p. 361.

(٥) Cité par Jürgen Habermas. *op.cit.*, p. 362.

العالم، مع أن المنطق السليم يفرض اعتبار العلاقة بين الإنسان والطبيعة من حيث أن الإنسان جزء لا يتجزأ منها، ومن حيث أن الطبيعة أبعد من أن تكون عدو الإنسان أو غريباً ينبغي غزوه. والمنظور نفسه نلمسه في تصور العقل الأنواري لجسم الإنسان؛ فلقد أقدم على دراسته دراسة تشريحية خارجية، ووظف في ذلك أداته المخيفة التي هي الطب الأحيائي التقني، لينتهي في الأخير إلى اعتباره موضوعاً مستقلاً بذاته ومنفصلاً عن الذات الفاحصة له (العقل). وبطبيعة الحال يقودنا هذا الأمر إلى الاستنتاج السابق نفسه، وهو أن العقل ظل يتصور الجسم كما لو كان «الغير» الذي يقابل الذات ويناظرها. يقول الأخوان بومه: «لقد فوّتت فلسفة العقل على نفسها فرصة الاهتمام بالجسد وطاقته الليبيدية التي تحقق لحظات من السعادة لا مثيل لها؛ كما أضاعت إمكانية الاستفادة من طبيعة بدت منذ أن كانت في صورة أم رؤوم تحمي الإنسان وتطعمه فيعيش فيها هنيئاً مريئاً منسجماً راضياً؛ أضف إلى ذلك أنها قطعت الصلة مع كل بعد أنثوي يتيح الاحتكاك به فرصة خلق أشكال من السعادة الأصلية. وليتها وقفت عند هذا الحد، بل لقد تمادت في دفع العقل إلى الاعتقاد بجبروته وتفوقه على الطبيعة، أي على ما اعتبرته مرذولاً منحطاً في الجسد والأنثى (. . .). بهذا تكون الفلسفة قد عملت، بكل السبل، على تمجيد العقل تمجيداً مطلقاً فاعتبرته كمالاً متحققاً. وبالطبع، أدى كل ذلك إلى انفراط العقد الذي كان يجمع العقل البشري بالطبيعة»[٦].

هكذا ينتهي الأخوان بومه إلى إعمال نقد جذري وعنيف للعقل الحديث وفلسفته الأنوارية، وهو نقد ما فتئا يذكران باختلافه عن نقد مدرسة فرانكفورت لما دعته بـ «العقل الأداتي». ووجه الاختلاف أن نقد مدرسة فرانكفورت للتنوير، خصوصاً مع أدورنو وهوركهايمر Horkheimer (١٨٩٥ - ١٩٧٣) في كتابهما **جدل الأنوار**، نقد عقلي للعقل؛ أي نقد أعمله «العقل الموضوعي» المنفتح والواعي بأهدافه على «العقل الأداتي» الذي أدى إلى الهيمنة التقنية والسيطرة السياسية واضطهاد النزعات التلقائية المبدعة الخلاقة، وتوحيد أساليب التفكير والحاجات وأنماط السلوك في قوالب «تشييئية» جامدة. وبعبارة أخرى ظل هذا العقل يُعمل النقد باسم العقل نفسه، أي باسم عقل «أعلى» هو، في آن واحد، الخصم والحكم، الجلاد والضحية. إنه إذن عقل شامل يرفض «كليانية العقل» ويمارسها في الوقت نفسه؛ وهذه هي المفارقة بعينها! حقاً إن أدورنو وهوركهايمر استهدفا فضح الازدواجية الكامنة في مفهوم التنوير الغربي، والمتمثلة في اعتماده العقل والأسطورة والسعادة واللعنة في آن واحد، بحيث اقترن شعار تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيد الأرض (ديكارت) ومساعدته على بلوغ الرشد (كانط) بما ظل يغمر هذه الأرض من كارثة تتمثل في تواجد التيارات اللاعقلانية في المجتمع. لكن هذا الفضح لأسس العقلانية، وهذا التعقيل المتمثل في تجريد الطبيعة من سحرها الأسطوري القديم (ڤيبر)، إنما يعبران في العمق عن حقيقة واحدة، وهي عدم امتلاك الشجاعة الكاملة لفضح أوهام العقل ونزعته إلى السيطرة وإرادة القوة التي توجهه وإقصائه للغير؛ أي عدم امتلاك شجاعة الإعلان أن «لا وجود لعقل شامل». والأمر نفسه يقال عما فعله أصغر أعضاء مدرسة فرانكفورت الفيلسوف

(٦) Ibid. p. 363.

يورغن هابرماس، حين أقدم على مراجعة مشروع الحداثة باعتبار أن الحداثة الغربية لم تستغل كل إمكانياتها استغلالاً تاماً، لا ولا فقدت كل ينابيعها وهي المعين الذي لا ينضب. لقد رأى الأخوان بومه في هذه المحاولة المستجدة تكراراً لما فعله شيوخ مدرسة فرانكفورت. يقولان: «لا يتعلق الأمر، بالنسبة إلينا، بإتمام مشروع الحداثة غير المكتمل (هابرماس) أو إنجازه، فنحن نتوخى، بدلاً من ذلك، مراجعة هذا المشروع نفسه مراجعة جذرية. إنه لا يمكن أن نزعم أن إمكانات الأنوار ظلت غير منجزة، لأن الصواب يقتضي القول إن هذه الإمكانات ذاتها مجرد أوهام»[٧].

(المترجمان)

(٧) Cité par Jürgen Habermas, *op.cit.*, p. 358.

العقل وظلاله

ـ حوار مع غرنوت وهارتموت بومه ـ

فلوريان روتسر:

بما أنه يمكن تصور الفلسفة خطاباً يتساءل، باستمرار، عن مشروعيته، أي عن منطق تشكّله وبنية تركيبه وقواعد إنشائه، فإنه يمكن أن نتساءل، بوضعنا في الاعتبار هذه الجهة ذاتها، عن الدور الذي ينبغي أن تضطلع به في هذا العالم الذي يهيمن عليه العلم وتسيطر عليه التقنية؟

غرنوت بومه:

لو اعتبرنا الأمر من وجهة نظر السوسيولوجيا لقلنا إن الفلسفة ضرب من المعرفة المتميزة عن العلم. وتعليلنا لذلك أنها تمنح فرصة الربط بين المعرفة والشخص العارف، في الوقت الذي يجنح العلم إلى الفصل بينهما فصلاً. وبطبيعة الحال، لن يثنينا هذا التمايز عن التأكيد مجدداً على ضرورة التزام الفيلسوف ـ اليوم كما في السابق ـ بإبراز دلالة المعرفة بالنسبة للشخص العارف ذاته. لنأخذ علم الأحياء مثالاً لنا ولنمض في تحليل تصوره للعلاقة بين الشخص العارف وموضوع معرفته؛ سنجد، لا محالة، أنه لا يقيم اعتباراً لهذه العلاقة نظراً لاقتصاره على تناول الطبيعة كما لو كانت موضوعاً غريباً عن الإنسان العالم. هذا في الوقت الذي يفرض علينا المنطق السليم وضع هذه العلاقة في الاعتبار وبناء معرفة فلسفية تبرز، على وجه الدقة، أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة. ولعل الأمر يتضح أكثر إذا ما نحن أثرنا مثال التناول العلمي للجسم البشري؛ ذلك أن الطب الأحيائي ـ التقني إنما يدرس الجسم دراسة تشريحية خارجية تستند إلى اعتباره موضوعاً مستقلاً بذاته ومنفصلاً عن الذات الدارسة له. وهذا يعني أنه ينظر إلى الجسم كما لو كان «الغير» الذي يقابل «الذات» ويناظرها. لكن، أليس من الصواب أيضاً اعتبار الفوائد التي قد نجنيها من قيام فلسفة تتناول الجسم من حيث بعده الشخصي الذاتي، أي من حيث هي تجعل من الموضوع المدروس نفسه ذات الشخص الدارس؟

ولكي تكتمل معالم الصورة في أذهاننا أود أن أضيف ما يلي: من المعلوم أن الفلسفة افتقدت أهلية دراسة موضوعي الجسد والطبيعة من حيث بعدهما الشخصي الذاتي. من المعلوم أيضاً أنها لم تستعد هذه الموضوعات ـ التي انتزعت منها مع مرور الزمان ـ إلا بإيعاز من خبرات وتجارب مستفادة من خارج الخطاب الفلسفي. لكنني، وإذا كنت أقصد بهذه التجارب تجارب الفن والحياة اليومية، فإنني أنبه، من هذه الجهة ذاتها، إلى أن الحياة اليومية والفنية ظلتا المجالين الوحيدين اللذين ورثا عن الفلسفة التعبير عن هذا البعد والإفصاح عنه.

فلوريان روتسر:

من المعروف أن الفلسفة انشدّت اليوم إلى الانقلاب الذي أحدثته اللسانيات في ثقافتنا

المعاصرة، فانهمكت بذلك في إعطاء اللغة المنزلة الأولى بحيث أدى بها ذلك إلى الإقصاء الكلي لكل المجالات المتعلقة بالتجارب والخبرات المعيشة. هل لا يزال ثمة إمكان للحديث، بعد هذا كله، عن لغة فلسفية تصف أحوالنا الجسمية وتعبر عن خلجاتنا الوجدانية تعبيراً واضحاً فصيحاً؟

هارتموت بومه:

لست بحاجة إلى أن أذكر، ههنا، بأنه من الصعوبة بمكان تغافل أهمية اللغة من حيث هي وسيلة للتعبير والتواصل. فالإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي يصح القول في حقه إنه يمتلك اللغة والعقل بامتياز. بل حتى لو نحن اعتبرنا اللغة غير مستنفدة لمطالب الوجود الإنساني، فإننا لا نملك عوضاً عن اعتبارها الوسيط الأنجع الذي به نتفكر وبواسطته نتلفظ الكلام فيما ليس بذاته كلاماً.

وإذا ما عنّ لنا تناول هذا الموضوع من الوجهة التاريخية، تبين لنا أن هناك من المفكرين من تصور اللغة بكيفية أشمل من تصور النحاة القدامى؛ وذلك حال المذهب الصوفي في اللغات[1]، الذي مثله باراسلز Paracelse وياكوب بومه Jacob Böhme وجورج هامان Georg Hamann، أو المذهب اللاهوتي الذي قال به الفيلسوف ڤالتر بنيامين[2]. فإذا استحضرنا حقل اللسانيات وجدناها

---

(١) لم يكن القدماء يميزون بين الجانب الوضعي والجانب الميتافيزيقي في دراسة اللغة. لذلك جاءت تأملاتهم اللغوية مشوبة بجوانب صوفية ولاهوتية أسماها الأخوان بومه بـ «المذهب الصوفي في اللغة». وتكفينا الإشارة، بهذا الصدد، إلى تأملات الفيلسوف الأديب ورجل الدين الألماني هامان (١٧٣٠ - ١٧٨٥) الذي ألف كتاباً أسماه علم الجمال في كلمة واحدة (١٧٦٢) بسط فيه تصوره للجانب الصوفي في اللغة فقال: إن الاهتمام الأشرف باللغة هو، أولاً وقبل كل شيء، الاهتمام بكلام الله؛ أي التوراة، وذلك بفهمه وشرحه وتدبر أمره. فإذا أدركنا حقيقة هذا الأمر أدركنا معه أن كلام الله هو، على التحقيق، شعر Poésis، وأن هذا الشعر جملة صور واستعارات ومجازات تظهر الله في جلاله وبهائه وسنائه؛ وأن لا قيمة لكلام البشر إلا إذا هو عكس هذا البهاء؛ فكان شعراً يتكلم بلسان الله ويرشف بضيائه. (م).

(٢) أفرد ڤالتر بنيامين مقالين لموضوع اللغة: مقال أول كتبه سنة ١٩١٦ وعنونه بـ «في اللغة بصفة عامة واللغة الإنسانية بصفة خاصة»؛ ومقال ثان خطه سنة ١٩٣٥ ووسمه بـ «في سوسيولوجيا اللغة». وإذا كان أدورنو قد أكد على الدور المركزي الذي تلعبه اللغة في كتابات زميله في مدرسة فرانكفورت ڤالتر بنيامين، فإن ذلك لا يعني اهتمامه بها من الوجهة اللسانية الدقيقة، أي باعتبارها أداة تواصل وتبليغ خليقة بأن تُدرس علمياً. لقد ابتعد بنيامين عن أمثال هذه المقاربات العلمية وأخذ ينظر إلى اللغة من جهة ما لا ينقال فيها أو يذكر L'indicible؛ أي من جهة ما لا يمكن للغة أن توصله أو تبلغه. وهكذا عد اهتمامه باللغة اهتماماً فلسفياً تطبعه بين الفينة والأخرى «شطحات» صوفية لاهوتية، ويؤطره منزع شديد إلى اعتبارها دليلاً على امتناع التواصل واستحالة تبليغ المقاصد تبليغاً واضحاً جلياً. يقول بنيامين: «ليست اللغة أداة تبليغ ما يمكن تبليغه وحسب، بل هي أيضاً رمز لما لا ينقال ودليل على ما لا يبلغ».

من هذا المنطلق وجدنا الأخوين بومه يعتبران تصورات بنيامين للغة صوفية لاهوتية؛ وهما، بسبب ذلك، يميلان إلى القول بوجود نوع من «ثيولوجيا اللغة» عنده؛ «ثيولوجيا» يشرحها بنيامين بقوله: كان الإنسان يعيش، قبل الخلق، عيشة جنة عدن؛ يتواصل مع بني قومه بطريقة مباشرة ويعبر لهم ولنفسه عما هو ملموس ومحسوس بشكل مباشر. غير أن الخطيئة الأصلية التي ارتكبها انتهت بأن حكم عليه بالعجز عن التعبير عما في نفسه تعبيراً مباشراً واضحاً مبيناً، كما قضت بألا يقول إلا المجردات بل وكل ما لا يكون مباشراً أو حميمياً. فكان أن سقط في هوة التواصل غير المباشر، هوة «الإسم» Le Nom، الذي هو وسيلة توسطية لا غاية في ذاتها، وكان أن بدا هذا السقوط في هوة الإسم الفارغ والكلام الزائد دليلاً قوياً على إفلاسه. (م).

تنقسم إلى مبحثين اثنين هما: مبحث الإشارة ومبحث العبارة. غير أن هناك مسألة يلزم إثارتها؛ وهي أنه إذا كان قد كتب لفعل العبارة أن يلعب دوراً أساسياً فيما يعرف بـ «ميتافيزيقا اللغة»، فإنه غاب غياباً شبه تام عن مجال السيميوطيقا العقلانية. ولكم أن تتأملوا مسار التعبير الأدبي؛ هذا الذي سعى أهله إلى التعبير عما ليس بذاته يقبل التعبير اللغوي الدال، فتوسلوا في ذلك أشكال التعبير البلاغي من استعارة وكناية وغيرهما. بل إننا نجد أهل القلم أنفسهم ينبهون إلى ما يرافق هذه المحاولة من قصور بشري في تطوير هذه الأشكال اللغوية تطويراً يسمح، في النهاية، بالتعبير عما «لاينقال» تعبيراً دالاً تراعى فيه الحدود والفوارق بين مجال «مالاينقال» ومجال «ماينقال». وإذا كانت هناك وظيفة يتعيّن على الفلسفة القيام بها، بهذا الصدد، فإنها لن تكون إلا المساهمة في إبراز العلاقة القائمة بين أساليب التعبير اللغوي الدال وتفانين التعبير الجمالي المتعلق بـ «مالاينقال».

غرنوت بومه:

إن تحديد دور الفلسفة على هذا النحو، وفي هذا المجال بالذات، ليفيد كثيراً في استعادة الفلسفة لتلك الهوامش التي ما فتئنا نألف الحديث عنها في مجالات أخرى «غير» مجالها. وهذا الأمر يسمح بالقول: إن هذه الاستعادة هي، في العمق، استعادة للغير من مجالات أخرى. حقاً إننا بحاجة إلى فلسفة في الجسد؛ لكن تنبيهنا على هذه الحاجة لا يعني، البتة، أننا نروم بناء فلسفة تقتصر على استعادة الجسد، فتغفل بذلك ما يتطلبه فعل الاستعادة ذاته؛ أقصد بسط مشروع عام يتمثل، من جهة، في إقدام الفلسفة على نقد ذاتها بذاتها؛ كما يتمثل من جهة ثانية، في وضع طريقة مخصوصة للكشف عن هذا الجسد الذي دأبت الفلسفة على كبته طوال التاريخ. ولعلكم تستنتجون، بعد هذا التوضيح، أنني أجعل موضوع الجسد حكراً على الفلسفة. غير أن الحق يقتضي القول إنني لم أكن لأذهب بهذه الأطروحة إلى هذا الحد؛ فالفحص عن العلاقة مع «الغير» أو «الجسد» أو «التعبير» أو «الإحساس» أمر مشترك بين مجالات معرفية مختلفة.

فلوريان روتسر:

هل يمكن أن نتوخى من هذه الفلسفة البديلة بناء نماذج نظرية توجهنا في حياتنا، أم يكفينا حصرها في وظيفتها النقدية؟

غرنوت بومه:

ما من شك في أننا هنا إزاء مشكل معتاص. فلقد صدق هايدجر حين قال: إن زمن بناء تصورات حول العالم قد ولى، وإنه لم يعد هناك مجال للحديث عن نظريات ميتافيزيقية[3]. ومعنى ذلك

---

(٣) يشير الأخوان بومه هنا إلى محاضرة كان قد ألقاها هايدجر سنة ١٩٣٨ تحت عنوان: «زمن تصورات العالم» Die Zeit das Weltbild. وقد تعرض فيها، بالتأمل الفلسفي والتحليل النظري، إلى الأسس الميتافيزيقية لتصورات العالم الحديث، مركزاً، من جهة، على دور العلم والتقنية في بناء هذه التصورات وما ينتج عنها من ميل كبير إلى التخطيط والعقلنة ونزوع إلى غزو العالم، هذا الذي أضحى صورة Bild أمام الذات؛ ومشيراً، من جهة أخرى، إلى نشأة «ميتافيزيقا الذاتية» التي انبثقت مع ديكارت وبلغت أوجها مع نيتشه، آخر الميتافيزيقيين. (م).

أنه يجب حصر منطلق التفلسف في عملية النقد، خصوصاً وأن الاعتقاد في الاسترشاد بتصورات الفلسفة حول العالم إنما يقودنا إلى الوقوع في شراك لا مخرج لها؛ أي في فخ يحمل أسيره على الاعتقاد في امتلاك المعرفة اللدنية المليئة بالألغاز الزاخرة بالأسرار. وإذن ليس لنا بد من الانتصار، في هذا السياق، للفلسفة من حيث هي قول نقدي حجاجي.

هارتموت بومه:

هناك حقيقة معلومة مفادها أن الفلسفة تتخذ عند ماركس صورة نقد للخطاب الفلسفي، وذلك من حيث هو نقد إيديولوجي للعالم. غير أن نقد ماركس هذا لم يكن ليجعل الفلسفة تتخلى، نهائياً، عن هذه الوظيفة النقدية الإيديولوجية. والدليل على ذلك ما بدأنا نلحظه اليوم من لجوء الفلسفة الفرنسية ـ المتأثرة أصلاً بهايدجر ـ إلى بعث هذه الوظيفة بابتداع مفهوم «التفكيك»(٤) وتوظيفه في الفلسفة والأدب على حد سواء. وكما تعلمون، يكتسي هذا المفهوم دلالتين متكاملتين هما: دلالة العمل الهدمي التدميري [للميتافيزيقا] ودلالة العمل الإنشائي البنائي المتعلق باستعادة ما كبته التاريخ [الغربي] وألغته إيديولوجية المجتمع [الغربي] الحالي من إمكانات أخرى للتنظيم والتسيير. لكنني إذا كنت أثمِّن هذا العمل الإيجابي الذي تقوم به الفلسفة حينما تسعى إلى استعادة الآخر أو المهمش فإنني لا أوافق، مع ذلك، على أن يظل النشاط الفلسفي مجرد بحث نظري ينشىء النظريات الكلية، خصوصاً وقد تبين اليوم الطابع الإرهابي لهذه النظريات، أقصد ذلك الطابع المتمثل في محاولتها جعل المتعدد واحداً والمختلف متطابقاً.

غرنوت بومه:

أود أن أضيف الملاحظة التالية وهي أنه يلزم الفلسفة المعاصرة أن تطرق المشاكل الحقيقية التي تواجه حضارتنا التقنية، وذلك من حيث أن الفلسفة دربة ودراية يصير معهما الفيلسوف ممتهناً للفلسفة لا مجرد شخص يتفلسف على السليقة والهواية. وإذا كان هناك من شيء ينبغي اعتباره، بالنظر إلى تصورنا للطبيعة أو لعلاقة الإنسان بالطبيعة، فإنه لن يكون غير هذه الحاجة إلى أن يغير الإنسان نفسه علاقته بذاته. وهذا ما عملنا فعلاً على إبرازه في كتاب **العقل ومهمشه** الذي سعينا من خلاله إلى وصف البنيات العقلية وتطورها، أي إنشاء تاريخ للعقل يكون بذاته تاريخاً للإنسان من حيث هو الكائن العاقل بامتياز.

فلوريان روتسر:

لا شك أنكم تلاحظون أننا ملزمون، في غالب الأحيان، باستخدام مفهوم «الكلية» Totalité إن نحن أردنا اعتبار البعد الشخصي للجسد. ألا ترون معي أن هذا المفهوم لا يكتفي باستدخال فكرة «الكلية» في حقل الفلسفة، بل يتضمن، إلى جانب ذلك، أبعاداً ونتائج سياسية؟

---

(٤) لتبيان المراد بمفهوم «التفكيك» انظر الهامش المخصص للنزعة التفكيكية ضمن هوامش الحوار مع بيتر زلوترديك، ص ١٥٦ ـ ١٥٧ من هذا الكتاب. (م).

غرنوت بومه:

لست ممن يتشبثون باستخدام مقولة «الكلية»، وأعتقد أن وعي الفلاسفة بأننا نعيش عالماً يملؤه التمزق سيجعلهم يمتنعون عن التسابق إلى بناء التصورات الكلية. فالتصدعات المأساوية التي ندرسها تقض مضاجع الناس وتقلق راحتهم. ومثالي على ذلك مشهود له في الواقع؛ أقصد التصدع والتمزق الحاصل بين العقل والجسم، والذي يظهر فعلاً أن الإنسان ما كان ليكون أبداً كلاً منسجماً أو وحدة متراصة.

هارتموت بومه:

ربما وجبت الإشارة هنا إلى أن مفهوم «الكل» يتعلق بمقولة «الأصل». ومن حيث هو كذلك، لا ينتمي، البتة، إلى التركات القديمة للفلسفة الميتافيزيقية الغربية. وهذا التوضيح يدل، بما فيه الكفاية، على أن ظهوره سابق، في الزمان، على ظهور الفلسفة ذاتها.

إن فكرة «الكل» تتضمن سعي الإنسان إلى امتلاك جسده بأكمله أو إلى عقد سلم تام مع الطبيعة. والفيلسوف، كمؤرخ الثقافة، جدير بأن يلاحظ أن فكرة «الكل» إنما هي بقايا تقاليد تليدة لم يعمل تاريخ الفلسفة، كلحظة تاريخية من لحظات الثقافة الإنسانية، إلا على اجترارها واستلامها؛ في الوقت الذي نجدها متجاوزة اليوم في نظرية الجسد وفي المنظور النفسي التاريخي الجديد للجسد.

لقد قدر لنا أن ننتظر بزوغ نظريتي نيتشه وفرويد حتى نقطع مع التوظيف المسبق لمقولة «الكل» الشاملة؛ أقصد مقولة الجسد بصفتها مقولة كلية تؤلف بين العقل والجسم أو بين الإنسان والطبيعة. وبالطبع، سيعتمد هذان المفكران منطلقاً بديلاً جديداً يكمن في حد التقسيم والتجزييء من حيث هو مناقض لحد «الكل». أكثر من هذا، إننا نجد التحليل النفسي ذا النزعة اللاكانية يبين، هو الآخر، وبما لا يدع مجالاً للشك، أن كلاً من فكرة «الكل» ومقولة «الجسد» الكلية يعبِّر، في العمق، عن استيهام أملاه الاعتقاد في «الأصول». ويمكن أن نبين، انطلاقاً من استخدام التحليل النفسي في نقد الأنساق الفلسفية، أن فكرة «الكل» التي شكلت لبنة أساسية من لبنات الصرح الفلسفي، استيهام وتحكم؛ وأن ضرورتها التاريخية لا تمنع من القول إنها تقوم على رفض تام لحد «التجزييء» و«التقسيم» الذي يسبق، في الواقع، فكرة «الكل» ذاتها.

غرنوت بومه:

إن لعلى الأنتربولوجيا الحديثة أن تعتبر ما قاله نيتشه وفرويد بخصوص تجارب الإنسان في الحياة، والتي تظهر فعلاً أنه مهما كانت أشكال التنظيم البشري، فإنها لا تحيا، ثقافياً، إلا إذا هي آثرت نمطاً معيناً من أنماط التجمع والتنظيم على حساب أنماط أخرى تقوم بكبتها وإلغائها. وإذا كان هذا الأمر يضعنا أمام واقع إنساني مؤلم يجعل حياة الإنسان موسومة بالتمزق والتصدع، فإننا لن نستطيع التغلب، عملياً، على هذا التمزق - مهما كان مؤلماً - إلا إذا أدركنا أن الفرد ليس مشدوداً كل الانشداد إلى أشكال مخصوصة من السلوك يلتزم بها ويكبت ما خالفها. وهنا يجب علينا أن نضع، في مقابل مثال الإنسان الكلي، مثالاً أقل طموحاً وادعاء؛ أقصد مثال إنسان متكامل يسمح لنا بالانتقال من شكل تنظيمي

كلي ـ كشكل التنظيم العقلاني للعمل ـ إلى شكل تنظيمي آخر يمكن أن يسم حياة الإنسان بميسم الانقلاب والانقسام والتنوع. وبعد، ألا ترون أننا شرعنا اليوم في تطوير هذه «الثقافة الانتقالية» وممارستها ممارسة فعلية؟

فلوريان روتسر:

لعل من نافلة القول التأكيد على أنه مهما اختلفت التيارات الأنتربولوجية وتعددت، فإنها لن تتمكن أبداً من أن تمتنع ـ كل على شاكلتها ـ عن بناء تصورات تسعى إلى الإلمام بكينونة الإنسان إلماماً تاماً؛ لذلك تجدني أتساءل عما إذا كان استبدال مقولة «التكامل» بمقولة «الكل» مجرد محاولة يائسة لاحتواء التمزق وإخفائه بطريقة أخرى؟

غرنوت بومه:

في الواقع، لا يتعلق الأمر بنمط خاص من الحياة يلزمنا تطويره لذاته؛ بل بأنماط عدة ينبغي علينا أن نحياها ونتلاءم معها على تنوعها وتناقضها. يضاف إلى ذلك أنه من الخطأ اعتبار التمزق مقولة، لأننا نعيش التمزق بوصفه تجربة مؤلمة مريرة يستحيل علينا التخلص منها أو نبذها. لذلك لا عوض لنا عن أن نتحمل هذا التمزق ونكابده.

هارتموت بومه:

أعتقد أنه بإمكاننا أن نستعيض عن مقولة «الكل» بمقولة «التعدد» التي تعارض، من هذه الجهة، مفهوم «الوحدة». فنحن لا نطمح إلى تحقيق نمط واحد من الحياة، لا ولا العودة إلى ما ريم إليه خلاله القرنين السالفين؛ سواء في مجال الإيديولوجيات أو في مجال الأنساق الفلسفية أو حتى تحت ضغط مفهوم «التطابق» الذي يعني، في الحقيقة، وحدة الفرد وكليته. لقد حاولنا، على العكس من ذلك، أن نبرهن على أن حصر الوجود في مقولتي الوحدة والهوية هو السبب الحقيقي في التمزق والمعاناة اللذين نعيشهما اليوم. وهذا يعني أنه عندما نفكر في التخلي عن هذين المفهومين فإننا نفكر، أصلاً، في التحرر من المكبوتات التي أحدثاها تحت غطاء المحرمات والممنوعات. إذن لا مناص من أن نعير الانتباه إلى هذه اللعبة الدائمة الترحال والفوضوية في آن واحد؛ خصوصاً وأن الأمر لم يعد يتعلق بتنظيم وظيفي صارم في المجالات التي يمارس داخلها الإنسان نشاطاته، أقصد التنظيم الكلاسيكي الذي يقضي بتعارض أوقات العمل مع أوقات الفراغ، وإنما صار مناط الأمر تنظيماً يمنحنا حرية أكبر في الانتقال من مجال العمل إلى مجال الترفيه، ومن هذا إلى ذاك في سهولة ويسر. وإن فسح المجال أمام تطور مفهوم «التعدد» ليعني، في العمق، اكتشاف أن الإنسان يقدم نفسه، تجريبياً، في صورة التعدد والاختلاف. لذلك لا يمكننا أن ننظر إليه كما لو كان وحدة متكاملة أصلية أو نهائية، بل يجب أن ننظر إليه كما لو كان، على حد تعبير موزيل Musil، «لعبة إمكانات»[5]. وحتى نكوّن فكرة أشمل عن طبيعة هذه

---

(٥) طرح الكاتب النمساوي روبيرت فون موزيل Robert Von Musil (١٨٨٠ ـ ١٩٢٤) مفهوم «لعبة الإمكانات» في أهم أعماله الروائية رجل بلا قسمات. ففي الفصل الرابع من الجزء الأول من هذا العمل الجبار المكون من أربعة أجزاء. دافع المؤلف عن فكرة «الإمكان» مقابل فكرة «الواقع» أو «الضرورة». يقول بهذا الصدد: «إن الاعتقاد في =

اللعبة المتنوعة نشير إلى أنها تضم، إلى جانب ما ذكرنا، لعبة المتخيل، بحيث تسمح بالكشف عن منابع الخيال، كما تسمح بالتعبير عن تعدد تجربته وإمكان تطبيقها. وبطبيعة الحال، فإن ما يصدق على تطور الفرد الواحد يصدق أيضاً على تطور الثقافة عامة.

غرنوت بومه:

لو استحضرنا الجدال الدائر حول فلسفة الهوية(٦) للاحظنا وجود خلط واضح بين مفهوم «الوحدة» L'unité ومفهوم «الهوية» L'identité. فمن وجهة النظر الفلسفي المحض توجد أشكال عدة من «الوحدة» تصير معها المرادفة السارية بين مفهوم «الوحدة» ومفهوم «الهوية» مجرد شكل تاريخي تحقق، على جهة الإمكان، وصار بذلك شكلاً مخصوصاً اقترنت فيه الوحدة بالهوية؛ فتميز بذلك عن أشكال تاريخية أخرى لتحقق الوحدة بمعزل عن مفهوم الهوية. كما أن الوحدة المؤلفة لسياق اجتماعي خاص لا تتحقق بالضرورة بتحقق وحدة الشخص، ولكنها قد تتحقق بوحدة توليفية تتضمن انتفاء وجوب وجود عنصر ضاغط يذيب وحدة الشخص في هوية ثابتة جامدة. ولعله من المعلوم بذاته اليوم أن هذه الفكرة قيمتها المميزة؛ أقصد أنها تسمح لنا بأن نعيش الاختلاف الجنسي بين الذكر والأنثى على نحو جديد، كما تؤدي إلى تجاوز التمركز العرقي الأوروبي بالسماح للثقافات غير الأوروبية بأن تغدو، هي الأخرى، جزءاً لا يتجزأ من حياة الجماعة البشرية. وإذن لا تصير وحدة الإنسان مرادفة لمفهوم

= وجود مدلول واقعي ضروري للأشياء... لا يجب أن يثنينا عن الإيمان بوجود مدلول احتمالي إمكاني للوقائع والأحداث». لا شيء إذن يمنعنا، في رأي موزيل، من أن نعيد النظر فيما تعودنا على وصفه بالضرورة والحتمية والجبرية، وأن نقول، مقابل ذلك: «من الممكن أن يحدث كذا وكذا، ومن المحتمل ألا يكون هذا الأمر كما هو عليه». وإذن هناك حظوظ متساوية للقول بالضرورة والإمكان. وإذا كان دعاة مجاورة بادي الرأي يميلون إلى القول الأول، فإن نخبة من الناس يفضلون الحلم الجميل للإمكان على كابوس الضرورة. (م).

(٦) يطلق مصطلح «فلسفة الهوية»، في الفكر المعاصر، على الفلسفة الكلاسيكية أو الميتافيزيقا، وذلك من حيث هي: «تقنية لاختزال الفوارق» و«أداة لإلغاء التعارضات إلغاء منظماً»، سواء على المستوى الوجودي أو على المستوى المعرفي. فإذا عرض على الفلسفة الكلاسيكية أن تنظر في العالم الحسي أو ما يحمله من مظاهر وتبدلات، أقرت بتعدديته وتنوعه، واعتبرت هذا التنوع وهذا التعدد علامة على ضرورة إلغائها؛ فقامت تدمجها في وحدة هي «وحدة معنى» أو «هوية مبنى» Identité يفترض أنها ثابتة جامدة. وإذا عرض عليها أن تفكر في المجتمع من حيث كونه متنوعاً وقائماً على الاختلاف والتمايز، أقرت بتعددية الهيكل الاجتماعي وسعت إلى توحيده ودمج مظاهره المتمايزة في الدولة الواحدة العظمى. وإذن ينتظم خطاب الفلسفة الميتافيزيقية منطق عام هو «منطق الهوية»؛ وهو منطق يتخذ أشكالاً عديدة كشكل هوية الوعي وذاته وشكل الذات وشكل الدولة. وكل هذه الأشكال مقولات متجانسة ومتطابقة في الفلسفة الكلاسيكية.

غير أن الفكر المعاصر جنح إلى تفجير هذه الدائرة المغلقة وأسس لـ «فكر في الاختلاف» يتخذ كمنطلق رئيسي له التشويش على وحدة الميتافيزيقا. وقد فعل ذلك، أو هو ما زال يفعل، من عدة وجوه، نذكر من بينها محاولة جاك دريدا الرامية إلى جعل «الحلم» يتشكك في صفاء «الوعي»، واعتماد جيل دولوز «الفن» كطريقة لدحض «التمثل»، وإيلاء ميشيل فوكو اعتباراً «للمنبوذ» من حيث تهديده المستمر «لوحدة الدولة السعيدة». وبالجملة، عمل هؤلاء المفكرون على انتقاد فلسفة الهوية باعتبارها أداة لتهميش الآخر، سواء كان هذا الآخر كتابة (جاك دريدا) أو رغبة (جيل دولوز) أو حمقى (ميشيل فوكو). (م).

«الهوية»، ولكنها تقوم، في الحقيقة، على انصهار مختلف الثقافات ـ على تعددها ـ في بوتقة واحدة وتوليفة خصبة.

فلوريان روتسر:

يتضمن القول بلعبة الإمكانات بدائل هي من التنوع والتعدد بحيث يستحيل ردها إلى قاعدة مبدئية تنزل منها منزلة الأصل من الفرع. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى التوجس، سياسياً وأنتربولوجياً، من الوقوع في شرك المقاربة الكلية ذات البعد الواحد، والتخوف، معرفياً، من التخلف عن ركب التطور المعرفي المتجدد. اعتباراً لما ذكرنا نتساءل عما إذا كان رفضنا لهذه القاعدة المبدئية يعكس، في الحقيقة، وجهاً آخر للقضية؛ أقصد وجه العجز عن ملء الفراغ الناتج عن غياب المبدأ الأكمل لأوجه الاقتدار على اصطناع الحل الأمثل.

غرنوت بومه:

اسمحوا لي بالقول إننا نختلف تمام الاختلاف مع بعض الفلاسفة الذين يوقفون أنفسهم على القول بتجاوز الميتافيزيقا والتخلص من كل مبدأ مهما كان نوعه. إننا لا نبحث أبداً عن تحقيق مثل هذا التجاوز والتخلص. فالحجة التي يستند إليها هؤلاء تتلخص في القول بلايقينية النظرية العلمية ونسبيتها؛ وهو قول لا أستحسنه لأنني أؤمن أشد الإيمان بإمكان بلوغ الحقيقة في العلم، وإلا كان العلم، على حد تعبير فايرباند[7] قديماً وهيبنر[8] حديثاً، مكافئاً للأسطورة ومماثلاً لمختلف معتقدات المجتمعات التقليدية. كلا؛ إنني لا أقبل بهذه المماثلة، وأفضل أن تكون لدي قناعة ببلوغ البيولوجيا، مثلاً، عالم الحقيقة، حتى وإن كانت هذه الحقيقة لا تسكن عالماً سامياً متعالياً، ولكنها تتكشف، تدريجياً، في سياق البحث والبرهان.

---

(٧) لاستبانة موقف فايرباند من علاقة العلم بالأسطورة أنظر الهامش الذي أفردناه له ضمن هوامش الحوار الذي أجري مع أودو ماركفارد. ص ١٢٥ من هذا الكتاب.

(٨) كورت هيبنر Kurt Huebner مؤرخ علوم وإبستمولوجي تشيكي، من مواليد براغ (١٩٢١)، درس بجامعة كييل وامتهن التدريس ببرلين قبل أن يعود مجدداً إلى كييل حيث شغل فيها منصب أستاذ بل ومدير الدورات الإعدادية التي تنظمها هذه الجامعة. اهتم هيبنر بمسألة تطور الفكر الفلسفي على ضوء مستجدات تاريخ العلوم والسيبرنطيقا والدراسات المستقبلية. وهو يعد اليوم أحد مجددي فلسفة العلوم بل ومن بين البحاث الذين استشرفوا أطروحات سوسيولوجية المعرفة قبل أن يقول بها صاحب كتاب بنية الانقلابات العلمية طوماس كون Thomas Kuhn.

تتميز أعمال هيبنر بالإلحاح على ضرورة تغيير نظرتنا إلى تاريخ العلوم؛ فلقد عودتنا النزعة الوضعية، المستوحاة من آراء فرانسيس بيكون Francis Bacon (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) الفلسفية، على اعتبار العلم نموذج الدراسة المضبوطة للواقع، ومحك البحث الدقيق القائم على خطوات منهجية محصورة. لكن العلم، إذا حقق أمره، واقعة تاريخية يسري عليها ما يسري على الوقائع التاريخية من تبدل وتحول. ولذلك يكون على الدوام محدداً بالظروف التاريخية التي نشأ فيها وتطور. وبعبارة أخرى، لا يوجد أساس ثابت وواحد يبنى عليه منطق العلم، بل كل ما في الأمر أن العلم يغير لونه وجلده باستمرار. إضافة إلى هذا، يرى هيبنر أن ما نسميه بالعقلانية الصورية إنما يختلط بجوانب أخرى لاعقلانية، تتمثل في ميولات العلماء ورؤاهم الذاتية واكتشافاتهم المبنية على الصدفة وسلطات مجتمعهم الدينية والدنيوية. (م).

فلوريان روتسر:

لعلنا إذا أمعنا النظر في وضعنا اليوم تبين لنا أننا أصبحنا نعيش وفق ما يمكن تسميته بـ «حالة الطبيعة الثانية» التي تتميز عن الحياة الطبيعية الأولى. ألا يمكن اعتبار دعوتكم إلى العودة إلى دفء الجسد وحضن الطبيعة، وما يستصحب هذه الدعوة من نقد للعقل، شعارات بقدر ما تحن إلى الماضي تنافي روح عصرها؟

هارتموت بومه:

ربما لزمني أن أوضح، في البداية، أمراً أساسياً وهو أننا لا ندعو إلى العودة إلى الطبيعة من حيث هي جوهر مستقل بذاته، ولكننا نقوم، في الحقيقة، بطرح مسألة الطبيعة من حيث هي دالة على فعل الإنسان وصنعه. ومعنى ذلك أننا لا نهتم بالطبيعة في ذاتها ومن أجل ذاتها، بل كل همنا الوقوف على الطبيعة من حيث هي موسومة بسمة الفعل البشري. فإن صح ذلك صح معه أن نتبين ـ بالاستناد إلى علم البيئة ـ أي أفعال الإنسان «أحسنت» إلى الطبيعة وأيها «أساءت» إليها. إنه من السهل أن نفطن هنا إلى أن ما يسري على الطبيعة يسري على جسد الإنسان؛ ذلك أننا لا نعد الجسم جوهراً أصلياً مستقلاً بذاته، كما أننا لا نعده شيئاً زائداً بفعل التجارب الاصطناعية التي تجري عليه فتحاول إلباسه قناعاً يخفي آثاره الطبيعية ويمحي عناصره الأولى التي بها يعرض له الألم والمرض فضلاً عن «داء العصر» هذا الذي نسميه أمراضاً نفسية ـ جسمية.

والحق أننا لم ندرك بعد جميع الجوانب الخفية في الجسد والطبيعة. وهذه حقيقة تفرض نفسها علينا بالرغم من أننا صرنا اليوم أمام طبيعة معلومة لدينا وجسم مطبوع بعوائد المجتمع الخاصة. وإن لفي تدمير البيئة وآلام الجسم علامات سلبية على سوء الفهم هذا، بل إن هذه العلامات عينها تدل على أنه لا يمكننا مواصلة درب الحضارة الذي رص في بداية الفترة المعاصرة بدون مواجهة أخطار جسيمة. لكن، وكيفما كانت الحال، فإنه إذا كان هناك وجه إيجابي لهذه الرسالة المنذرة بالخطر، فإنه يتمثل في كونها نبهتنا، على الأقل، إلى ضرورة تدارك أسباب هلاكنا.

وهنا يمكن أن نضرب بأيدينا إلى كتب الفيلسوف بلوخ بالرغم مما شابها من عوالق ميتافيزيقية، فنفيد من مفهوم «الذات الممكنة للطبيعة»[٩]، والذي يرجع أصله الإشكالي إلى فكر الرومانسية

---

(٩) ارتبط هذا المفهوم، الذي أشار إليه هارتموت بومه، بفلسفة إرنست بلوخ، فلقد انطلق هذا المفكر «الصوفي» في بناء تأملاته الفكرية من منطلقين اثنين: أحدهما أنتربولوجي يتعلق بالإنسان، والآخر أنطولوجي يتعلق بالوجود. يقوم المنطلق الأول على اعتبار الوجود الإنساني عرضياً متناهياً، ويقوم المنطلق الثاني على اعتبار الوجود زائلاً فانياً. على أن تحليلات بلوخ لهذين الاعتبارين قامت، في أساسها على مفهوم «الإمكان».

يعتقد بلوخ أن تجربة التناهي في الزمان والمحدودية في المكان تدفع الإنسان إلى إلغاء التفكير في اللحظة المعيشة الزائلة المظلمة وتجاوزها إلى التفكير في «إمكان» التحقق مستقبلاً؛ أي تجاوزه لوضعه بالتوسل إلى مبدأ الأمل والحلم واليوطوبيا، ويضيف أن مبدأ الإمكان هذا لا يخص الإنسان وحده، وإنما ينطبق أيضاً على الطبيعة، أي على الوجود من حيث هو وجود. فالوجود، أو الطبيعة، «ذات» «تعاني»، هي الأخرى، من سريان لحظة الظلام، و«تسعى»، تجاوزاً لوضعها الحاضر الذي «لا ترضى» عنه و«لا تكتفي» به نتيجة «شعورها» بعدم التحقق والامتلاء، إلى تفجير =

وفلسفة عصر النهضة. ولعل المجال مفتوح اليوم أمام استحداث فلسفة في الطبيعة تهدف، فيما تهدف، إلى نقد نزعة تمركز الإنسان حول ذاته، كما تهدف إلى نقد ما ينتج عن هذه النزعة من تمركز العقل الأوروبي حول نفسه.

غرنوت بومه:

إن الطبيعة التي تحيط بنا اليوم هي، في الواقع، موسومة بفعل الإنسان وآثاره وإنسيته. وأنا لا أعني بالطبيعة، هنا، فضاء النجوم أو عالم الذرات، بل الطبيعة البسيطة المألوفة في حجمها العادي المعروف. وبالطبع يستتبع هذا التحديد أنه يستحيل التفكير في الطبيعة بمعزل عن الإنسان. كما أن معرفتنا بهذه الطبيعة الحاملة لآثار الإنسان، والتي ينبغي، في نظري، أن تبادر الفلسفة إلى افتتاح النظر فيها، إنما تتعلق بالطبيعة من حيث هي نتاج العقل الإنساني أو من حيث كونها فضاء موسوماً بميسم المجتمع وبصماته، وليس من حيث هي فضاء حيوي للإنسان.

إن تصور الطبيعة أساساً لحياة الإنسان لن يكفي أبداً لتحريرنا من قيود إضفاء الصبغة الإنسانية على الأشياء. وطالما أبقينا على هذا التصور، فإننا لن ننجح في إدراكها كذات (. . .). لقد أصبح من باب الضرورة الحيوية أن نقيم علاقة احترام وتقدير تجاه الطبيعة تشبه علاقة الشراكة. أكثر من هذا، أرى أنه يتحتم علينا أن نذهب بهذه العلاقة إلى أبعد ما يمكن فنعدها ذاتاً «تكلمنا» تكليماً، خاصة في المجال الأستطيقي. وما يصدق على الطبيعة يصدق أيضاً على الجسد بحيث يمكن أن نجزم بأن التقليد الساري في أوروبا لا يزال يخضع للنموذج التشريحي، وأن من نتائج هذا التقليد اعتبار الجسم كما لو كان دوماً جسم «الغير»؛ أي موضوعاً برانياً يجري عليه ما يجري على الكائنات الأخرى. لكن إذا ما فسحت المعرفة الطبية المجال أمام تصور الجسم بصفته جسماً تمتلكه ذات ويرتبط بالأنا ارتباطاً صميمياً، فإنها، ولا شك، ستلعب دوراً أساسياً في تغيير علاقة المعرفة بالطبيعة، وهذا ما نتنبأ له بنتائج عملية مباشرة. ومن المؤسف، أن نلاحظ، بهذا الصدد، أن حظوظ ظهور أشكال بديلة من المعرفة في المجالات غير الطبية ضئيلة جداً، بحيث لا تزال تُطرح مسألة معرفة ما إذا كان إدماج هذه المعارف

= حدودها الخاصة وتخطيها «لذاتها» نحو «ما لم يتحقق بعد»؛ ويكون ذلك باستثمار مكامن «الإمكان» فيها. إنها إذن الموجود الكائن في الإمكان. ومن حيث هي كذلك تجدها «تبدع»، من تلقاء ذاتها وبفضل ما فيها من إمكان خاص، كل أشكال وجودها المتنوع المتعدد، بدءاً من مستوياتها الدنيا الجامدة وانتهاء بأعلاها حيوية ووعياً. إنها حركة دائمة ومسار لا يكف عن طلب المستقبل، وهي، بسبب ذلك، تحبل بيوطوبيتها الخاصة وتحتضن لذاتها وفي ذاتها أملاً وحلماً.

ويبسط هذا التصور يكون بلوخ قد مهد الطريق للوصل بين الطبيعة والإنسان، فالطبيعة هي الأساس الذي يقوم عليه كل تاريخ ممكن، وبالأخص تاريخ البشر. فلا غرو إذن أن يكون التاريخ البشري جزءاً من تاريخ الطبيعة وأن يرتبط جهد الإنسان وعمله بها، بحيث لو تنكر لـ «اليوطوبيا» ولوعيه بها وحركة شوقه الملح إليها أمكن للعالم أن يسقط في حضيض «العدم» ودرك «العماء». وإذن فالطبيعة هي «ورشة» نجاته الممكنة و«صمام أمانه» و«خلاصه» المحتمل. هذا من جهة ومن جهة أخرى توجد بين «الذات الطبيعية» والذات البشرية علاقة باطنية وثيقة يشهد عليها ما يظهر من حال الفاعلية البشرية التي، باستجابتها لأحلامها اليوطوبية، تستطيع أن تظهر الكائن أو الموجود «الكامن» في العالم في حالة صيرورة. (م).

البديلة قادراً على الحفاظ على مكتسبات التقدم التقني وتطويرها، هذا في الوقت الذي نجد الممارسات الطبية غير الأوروبية تفرض ذاتها بقوة، مما يدفع إلى التفكير في كيفية استدخالها وإدماجها في الممارسات الطبية السائدة في أوروبا.

فلوريان روتسر:

تروج اليوم تحت شعار «ما بعد ـ الحداثة» أطروحة تقول بأن زمن اليوطوبيات قد ولى وأن عصر فلسفات التاريخ قد أدبر بلا رجعة. ما هو موقفكم بهذا الصدد؟

غرنوت بومه:

يمكن أن نستعين هنا بما قاله كانط، أقصد أن الإنسان ليس مجرد كائن عاقل بطبيعته، بل في مقدوره أن يصير عاقلاً كذلك. وهذا يعني أننا بمجرد ما نشرع في تدبير الأشياء بعقولنا حتى نصبح عقلاء. لقد فرضت ثنائية الوعي واللاوعي نفسها على الفكر الفلسفي نتيجة لاجتهادات نيتشه وفرويد. وإزاء هذا الأمر نقول إن كل فلسفة تتخذ العقلانية منطلقاً لها من غير أن تستحضر جدل هذين المفهومين هي فلسفة ساذجة.

إن أساس الطرح الميال إلى التخلي عن الفكر اليوطوبي تحت ذريعة أن زمن اليوطوبيات قد ولى، إنما يستند إلى الفكرة الرافضة لأن يكون التقدم جوهر التطور الإنساني، وما يغذي هذا الطرح هو تجارب الإنسان خلال القرون الماضية، وبالأخص تجربة القرن العشرين التي برهنت على أن فكرة «التقدم» غدت متجاوزة. فإذا اعترض معترض بالقول إننا ما فتئنا نلحظ وجود مجالات عدة شهدت التقدم، كل في جهته الخاصة، أجبنا بقولنا إن مساوىء ما تحقق من تقدم في هذه المجالات تفوق حسناته، وإن هذه المساوىء تبلغ من الحدة حداً تتقلص معه حظوظ تحمُّلها. وخلاصة القول إنه من الأفيد لنا أن نحدد في كل حقبة الأسباب الخاصة للتطور البشري، وألا نبقى متمسكين بالفكرة القائلة إن ما حققته الإنسانية هو نتاج لتقدم تاريخي معجز أو ذي هالة سحرية.

هارتموت بومه:

لعلي أستطيع أن أجيبكم عن سؤالكم المتعلق بالحداثة وما بعد ـ الحداثة باستعارة صورتين اثنتين من شأنهما أن تغنيا الحوار. تتعلق الأولى بذلك المشهد الذي خطه العلامة الإنجليزي طوماس بورنت Thomas Burnet في القرن السابع عشر، والذي جعل بمقتضاه الإنسان المسؤول الأول عن تحويل الأرض إلى خراب ودمار. أما الصورة الثانية فهي للأديب الألماني جوته، وهي تتحدث عن إنسان تولد بذاته على نحو طبيعي، فأقام علاقة منحطة مع الطبيعة، إلى درجة أنه «لو قدر للكون أن يعرب عن شعوره إزاءه لأبدى صرخة تنم عن فرحة عارمة ونشوة عظيمة يبارك له بها بلوغ مرامه». وكما نلاحظ هنا فإن الصورة الأولى قيامية في مغزاها، بينما الصورة الثانية خيالية طوباوية. وأنا أجد في الصورة الأولى مثالاً ينطبق، إلى حد بعيد، على عصر ما بعد ـ الحداثة؛ أي على هذا العصر الذي وَلَّد لدينا، نتيجة لما عشناه ونعيشه اليوم من فواجع وكوارث، هاجس التفكير في مسألة انحطاط الإنسان واقتراب أجل القيامة. وإذا كنت قد أشرت بدوري إلى بورنت، فلأنني أود التنبيه، في هذا المقام، إلى أن

مقولات «الكارثة» و«الانحطاط» و«نهاية التاريخ» لم تطرح، كما قد نظن، في عصرنا هذا، وإنما هي وجدت منذ أن ظهر الإنسان على وجه البسيطة وأخذ يتفكر في ذاته ويتدبر أمرها.

بناء على هذا الاعتبار أرى أن حاضرنا لا يختلف عما ميز عصر الحداثة؛ فالإنسان كائن عابر في طبيعة غير عابرة. وتلك حقيقة تلازم واقع حاله، سواء تحدثنا عن الإنسان الطموح، إنسان عصر الحداثة، أو الإنسان المتدمر، إنسان الحاضر. ولعله من الأهمية بمكان أن نلاحظ وجود خاصية مشتركة بين عصرنا وعصر ما بعد ـ الحداثة، أقصد الخاصية التي تجعل الإنسان كائناً عابراً كلما حاول تغيير وضعه داخل الطبيعة. وهذه حقيقة تفرض علينا أن نعيد النظر في أشكال الإرهاب التي مارسناها على الطبيعة وعلى أنفسنا، وذلك بتوظيف كلمات أساسية في هذا الباب ككلمات «الحرب» و«الجوع» و«تدمير الطبيعة أو الصحة».

وإذا كنا نريد فعلاً أن نضمن لأنفسنا الاستمرار في الحياة، فعلينا أن نفكر في الكارثة التي تهددنا بكل حزم وجدية؛ علينا ألا نذير ظهورنا للأطروحة القائلة إننا نكاد نعيش اليوم مرحلة تاريخية دينامية تتميز بالتحول والتبدل وتتجه بحضارتنا إلى الهلاك وبالإنسانية جمعاء إلى الفناء، فمن باب التفلسف أن نأخذ هذا الوضع الخطر مأخذ الجد ونتذكر، في السياق ذاته، أن الفلسفة كانت ولا تزال فكراً مالنخولياً في جوهره[10]. وبذكر الطابع المالنخولي للفلسفة تجدني أتعجل الكلام عن الصورة الثالثة

---

(١٠) أشار هايدجر في الدروس التي ألقاها بجامعة فريبورغ (١٩٢٩ ـ ١٩٣٠) والتي عنونها بـ مفاهيم أساسية في الميتافيزيقا Grundbergrieffe der Metaphysik إلى أن إعمال النظر الفلسفي في مجريات الأمور تشوبه دوماً مسحة مالنخولية قاتمة وتعتريه نزعة سويداء غامرة. وقد لاحظ أن هذه النزعة لا تخص الفلاسفة دون غيرهم، وإنما هي تستبد أيضاً بكل المبدعين العباقرة مهما اختلفت مجالات إبداعهم وتعددت، كما نبه إلى ضرورة تمحيص النظر في هذا الإحساس الذي يرافق كل فعل إبداع وتفكر، وذلك بصفته انفعالاً Pathos عميقاً يرافق الإبداع الحقيقي لا ضرباً من البلايا التي نعدها «أمراضاً نفسية». وبناء على ذلك خلص هايدجر إلى القول بأن لا وجود للحرية غير تلك التي تنبني على تحمل مشاق الفعل المبدع الأصيل الذي يحمل صاحبه الإحساس بالمسؤولية وثقل العبء، أي الإحساس بالمالنخوليا. يقول فيلسوف الغابة السوداء: «إن تمام فعل الخلق والإبداع موقوف على ما يشوب المبدع من إحساس بالمالنخوليا، سواء كان هذا الإحساس معلوماً لصاحبه أو غير معلوم».

وبموازاة ذلك أشار هايدجر إلى نص مغمور للمعلم الأول، ورد في رسالته عن «الإنسان العبقري والمالنخوليا»، وضمنه أرسطو تساؤلات عن سر ارتباط الإبداع بهذا الشعور الغريب الذي هو المالنخوليا والذي استحوذت بمقتضاه مسحة حزينة على كبار فلاسفة ومبدعي اليونان من رجال سياسة وشعراء وفنانين. يقول أرسطو: «ترى ما السبب الذي يجعل من رجال عظام كالفلاسفة والساسة والشعراء والفنانين أشخاصاً سوداويين، بحيث تبلغ بهم سوداويتهم حداً يشعر معه البعض بآلام حادة مصدرها المرارة السوداء القاتلة؟». وقد مثل أرسطو لهذه الحال بأشهر رجالات اليونان كهيرقليطس وأمباذوقليس وأفلاطون وسقراط. . . كما علل سويداءهم بكونهم أناساً عباقرة، ويكون المالنخوليا تمتزج عندهم بالعبقرية. يقول معلم الإسكندر: «كل من يصاب بالمالنخوليا رجل فذ؛ ولعل السبب في ذلك يعود، لا إلى إصابتهم بهذا الداء (Dia physin)، وإنما إلى طبع متأصل فيهم (Dia noson)» (ص ٤٠) - (م). للمزيد من التوضيحات أنظر:

- Aristote. *L'Homme de génie et la mélancolie*. Traduction et notes de J. Pijeaud. Paris, Petite Bibliothèque Rivages. 1988 (Problème XXX.1).

التي من شأنها أن تساعدنا في الإجابة على السؤال المطروح، وأقصد بذلك صورة الدلالات الفلسفية للوحة الفنان الألماني ألبرشت ديرر Albrecht Dürer[١١] والمعنونة بـ «مالنخوليا»: إننا نرى في هذه اللوحة رمزاً لما ينبغي أن تكون عليه الفلسفة؛ أعني أن تصبح الفلسفة مالنخوليا شبيهة بتلك التي خطتها ريشة هذا الرسام النقاش، والتي بدت، من جهة، محاطة برمز للقيامة وصور للمعرفة ورمز للسلم (قوس قزح) ونذير للقيامة (نجمة الشؤم)؛ كما بدت، من جهة أخرى، محاطة بوسائل التكنولوجيا والتقدم. غير أن المثير في كل ذلك هو أن المالنخوليا بدت وسط هذه الأمارات رابطة الجأش، صافية السريرة، هادئة يقظة، تعرف كيف تتبين دلالاتها وتدرك كيف تنسج ثوب الحداد الضروري لمجابهة فواجع التاريخ لا لكبتها أو التهرب منها.

فلوريان روتسر:

من المعلوم أن اعتبار الفلسفة لما ينتظر العالم من انهيار مرتقب مطلب وارد. ومن المعلوم أيضاً أن الوقوف على هذا المطلب تم في علاقة بالعلم الحديث وذلك من جهة كونه غزواً للطبيعة ومهاجمة لها في عقر دارها، وكأنها، على حد تعبير إرنست بلوخ، «أرض عدو». ألا يمكن اعتبار الإبداع الجمالي تعبيراً صريحاً عما يخفيه العلم من رغبة جامحة في تدمير الطبيعة؟

هارتموت بومه:

لقد دأبت الحضارة الأوروبية على اعتبار الطبيعة مجالاً قاصراً يلزم تأديبه وإخضاعه وبسط السيطرة عليه. والمشكل الذي يُطرح بهذا الصدد هو أن الفكر الأوروبي لم يعكس، في ظاهره، رغبة التحطيم التي تملكته تجاه الطبيعة، ولكنه آثر، بدلاً من ذلك، التركيز على فكرتي «التقدم» و«السعادة» اللتين كانت تلوح بهما حضارة أوروبا، واللتين سرعان ما فضح التاريخ حقيقتهما. ويمكن القول إن مختلف صور الهدم والانحطاط التي تظهر في كتابات ساد Sade[١٢] ونيتشه، أو في الأعمال الأدبية لـ لاينتس Leinz[١٣] وكلايشت Kleist[١٤] وهولدرلين[١٥] وغارسيا لوركا Garcia Lorca[١٦]

---

(١١) رسام ونقاش ألماني (١٤٤١ ـ ١٥٢٨) يعد أحد رسامي العصر الرومنسي. ألهمت أعماله، ولا سيما لوحته المسماة «مالنخوليا»، العديد من الشعراء والفنانين. اعتمد في أعماله من النقش على الخشب (لوحة القيامة ١٤٢٨)، كما اعتنى بتصوير الجسد (آدم وحواء ١٥٠٧). (م).

(١٢) أديب فرنسي يصنفه بعض النقاد في زمرة «الأدباء الملعونين» (١٧٤٠ ـ ١٨١٤). (م).

(١٣) لعله يقصد الأديب الروائي الواقعي الذي تناولت أعماله ظاهرة الديكتاتورية: مواجهة ظل (١٩٣٥)، والإخفاق: عن الخبز والعيون (١٩٥٩)، وصراعات الحياة الحديثة: الدرس الألماني (١٩٦٨). (م).

(١٤) لعله يقصد الأديب الألماني هاينريش كلايشت Heinrich Kleist (١٧٧٧ ـ ١٨١١) الذي حاول ترجمة قلق حياته الداخلية وصراعات الفرد مع نظام العالم وتمزقات الحياة العاطفية الحميمية بلغة دقيقة خاطفة وموجزة. أو لعله يشير إلى الشاعر إيوالد كرمستيان كلايشت (١٧١٥ ـ ١٧٥٩). (م)

(١٥) فريدريش هولدرلين Friedrich Hölderlin (١٧٧٠ ـ ١٨٤٣) شاعر ألماني معروف. (م).

(١٦) شاعر ومؤلف مسرحي إسباني (١٨٩٨ ـ ١٩٣٦). استمد روح العديد من أعماله من الثقافة الشعبية الأندلسية. أدخل روحاً جديدة إلى الشعر الغنائي المعاصر. من أهم أعماله: غجر (١٩٢٨) وعرس الدم (١٩٣٣). (م).

ورامبو Rimbaud[17] وأرطو Artaud[18] وروبير فالتزر Robert Walzer[19]، أو حتى في الأعمال الفنية لفان غوخ Van Gogh[20]، إنما تدخل في دائرة التعويضات الرمزية عن قوة التحطيم هذه؛ أقصد تلك القوة التي تكمن خلف الحضارة الحديثة والتي هي نتاج الحضارة لا الفن. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا ينبغي أن ننسى أن النقد الفني، مهما تمرد على هذه الحضارة، فإنه يظل مع ذلك المعبر الحقيقي عن رغباتها التدميرية الدفينة. إننا عندما ننكب على دراسة هذه الأشكال الفنية نضطر في النهاية إلى دراسة منطق الموت الذي تطور في غفلة من التاريخ الأوروبي.

فلوريان روتسر:

من المعلوم أنه كان يتراءى للماركيز دو ساد حلم بتدمير الطبيعة واقتراف أبشع الآثام والجرائم ضدها، بحيث يستحيل إصلاح ما تتركه هذه الجرائم من أعطاب وآثار. أليس من أمارات تحقق هذه الرؤيا ما نشهده اليوم من ارتباط وطيد بين العلم الحديث والتسابق إلى التسلح؟

هارتموت بومه:

إذا تأملنا ما كتبه ساد[21] وجدنا أن تدمير الطبيعة يعني، عنده، العقلانية المطلقة التي لا عقلانية بعدها. كما أن الفشل في تحقيق هذا التدمير بالشكل المأمول يعود إلى أن هذه العقلانية ليست شيئاً آخر سوى الطبيعة ذاتها. إن الإنسان، في تصور ساد، مطالب باقتراف الجرائم ضد الطبيعة إذا هو أراد الانفلات من قبضتها. وهو حين يفعل ذلك يجد نفسه عاجزاً عن تحقيق مراده باستخدامه لوسائل استراتيجية حسابية هي نفسها نتاج للطبيعة. إن هذه الواقعة هي ما يفسر خوفه الكبير من أن تكون الطبيعة هوة سحيقة لا يمكنه الخروج منها، خصوصاً إذا هو اختط النهج العقلاني. وعلى العموم، فهذا ما أفهمه حين أطالع كتابات الماركيز دو ساد. تبقى مسألة أخرى وهي أن فكرة تدمير الطبيعة واردة

---

(١٧) آرثر رامبو Arthur Rimbaud (١٨٥٤ - ١٨٩١)، شاعر فرنسي يعتبر رائد الحداثة الفنية؛ كما تعتبر أشعاره ومضات خاطفة مكثفة مشرقة. أهم أعماله موسم في جهنم (١٨٧٣) و إشراقات (١٨٨٦). (م).

(١٨) أنطونين آرطو Antonin Artaud (١٨٩٦ - ١٩٤٨) شاعر وكوميدي ورجل مسرح فرنسي، تميزت أعماله بتوجه تراجيدي عنيف عبر عن «انهيار الروح»، كما انفردت أعماله المسرحية بتطوير فن الدراما خاصة منها مؤلفه مسرح القسوة (١٩٣٢). (م).

(١٩) روبير فالتزر Robert Waltzr، كاتب سويسري (١٨٧٨ - ١٩٥٦)، شكلت أعماله سيرة ذاتية متكاملة يظهر البطل فيها وهو يواجه عالماً يفتقد إلى المعقولية. من أهم أعماله الأطفال طائير (١٩٠٧). (م).

(٢٠) فان غوخ، رسام هولندي شهير (١٨٥٣ - ١٨٩٠). (م).

(٢١) يعارض الماركيز دو ساد التصور السائد حول علاقتنا بالطبيعة من حيث هي أم عطوف على أبنائها، ويقابله بتصور مضاد لا يخلو من قسوة وعنف؛ أي بتصور الطبيعة «أماً» شريرة تأكل أبناءها بلا شفقة، وتدفعهم إلى التقاتل، ولا تقوى إلا على فعل الشر. يقول ساد في روايته جوستين الجديدة: «أجل، فأنا أكره الطبيعة أشد الكراهية وأبغضها أشد البغضاء. وإذا أردتم أن تعرفوا السبب في ذلك فأنا مستعد لأن أجيبكم بأنني أعرف نوايا هذه العجوز الشمطاء تمام المعرفة، كما أعلم أسرارها المروعة المقيتة... ولذلك فأنا أجد المتعة كلها في تقليد فظاعتها». الطبيعة إذن قمة القسوة، ولا يمكن أن نحارب القسوة، في رأي ساد، إلا بالقسوة نفسها؛ أي بتخريب الطبيعة وتدميرها والقسوة على الآخر وتعذيبه (السادية). (م).

أيضاً عند نوڤاليس Novalis، وباعتبار ما قلناه عن ساد نستطيع أن نفهم كيف أن كتابات نوڤاليس تتضمن، بهذا الصدد، فكرتين متعارضتين، تذهب إحداهما إلى أن الطبيعة تحتوي في ذاتها على قوة تدميرية، بينما تجنح الثانية إلى القول إن هذه النزعة التدميرية المفترضة في الطبيعة إنما هي مجرد إسقاط لعدوانية الإنسان على الطبيعة. حقاً إن الطبيعة تحمل في ذاتها قوى تدميرية، لكن هذه القوى لا تشبه البتة الصورة التي علقت منذ مدة بأذهاننا والتي تبدو معها الطبيعة وحشاً يجتر ما حوله ويغرق الإنسان في دوامته العاتية Maelström، كما يقول جوته في كتاب فيرتر[٢٢]. وهذا يعني أن ساد خالف فلسفة أفلاطون ـ والفلسفة عامة ـ من حيث أنهما ربطا المعرفة الحقة بمعرفة الخير. فبالنسبة للأول يعبِّر الشر عن ذاته في المعرفة ذاتها؛ أما بالنسبة للثانية، فإن المعرفة بالخير هي أحق المعارف وأشرفها. وإذن، يمكن القول إن ساد أفصح عن استراتيجية في المعرفة لا تربطها أية صلة بالخير. إنه إذن أول من اهتدى إلى الفكرة الحديثة القائلة بإمكانية وجود معرفة تعيث في الأرض فساداً.

يلزمنا إذن أن نتفحص مسألة الافتتان بالشر بصفتها تشكل العلاج الذاتي للعقلانية في أبعاده النفسية والتاريخية. وبتسجيل هذه النقط نستطيع أن نقول إن إعادة بناء العقلانية بناء نفسياً تاريخياً تسمح لنا بأن نتبين أن استيهامات الخير والسلم، تماماً كاستيهامات الشر والقيامة، هي مجرد استيهامات لا غير؛ بل نحن نستطيع تبيُّن ذلك بالرغم مما اكتسبته هذه الاستيهامات من سلطة تاريخية. إن نهجاً كهذا من شأنه أن يسمح لنا باستجلاء الإمكانات الاستيهامية الخيالية الثاوية وراء تاريخ العقل. فإذا عقدنا العزم على القيام بهذا العمل وقمنا بفك لغز ارتباط العقلانية بما ذكرناه من استيهامات، استطعنا التخلص من الطابع الوسواسي للاستيهام؛ وتلك غايتنا التي نعمل على تحقيقها بكل ما نملك من قوة واستطاعة.

(انتهى)

---

(٢٢) كتاب آلام الشاب ڤيرتر، أول عمل روائي ألفه أديب ألمانيا الكبير جوته (١٧٧٤). يحكي آلام شاب ألماني دفعته ظروف حياته التعيسة وفشل مغامراته العاطفية الشقية إلى الانتحار. وكان أصل هذه الرواية، التي اعتمد فيها الكاتب طريقة الكتابة بالمراسلة، معاناة المؤلف الخاصة وحدث واقعي ملتقط من حياة أحد أصدقائه. وقد أدت موضة «الڤيرترية» إلى انتشار موجة من الانتحار في صفوف الشباب الأوروبي. (م).

الفصل الرابع

وداعا للمبادىء!

- تقديم.
- حوار مع أودو ماركفارد.
- ضميمة ١ : كتاب «ضد - أوديب».
- ضميمة ٢ : النزعة الشكّية.
- ضميمة ٣ : النزعة الأخلاقية الفلسفية.
- ضميمة ٤ : عصر الأنوار.

تقديم

«أعتقد أن النزعة الشكية، التي ما فتئت تتصدى للنزعة الدوغمائية، هي، في تقديري، أعمق وأقوى أساس فلسفي لعصرنا الحالي»[1]؛ تلك هي العبارة التي اختتم بها الفيلسوف الألماني الكبير هانس جورج چادامير مقالته الشهيرة حول «الأسس الفلسفية للقرن العشرين». ولما كان تقويم چادامير للنزعة الشكية ينصبّ، كما قد يلاحظ القارىء، على إنجازات الفلسفة المعاصرة، فإنه من الجائز، إن لم نقل من الأولوية بمكان، أن نتخذ أحد أقطابها المعاصرين، نقصد أودو ماركفارد Odo Marquard، نموذجاً لإبانة هذه الإنجازات واستبانتها.

وأودو ماركفارد فيلسوف ألماني معاصر يدرِّس بجامعة غيسن Giessen ويعرف بإعلانه الصريح عن تبني النزعة الشكية واستثمار فوائدها النقدية في تقويم فلسفة التاريخ وبيان تهافتها. وهو قد أظهر ذلك للقراء في عمله: متاعب مع فلسفة التاريخ الذي عده النقاد بحق رصاصة الرحمة التي لولاها لما أسلمت فلسفة التاريخ روحها المحتضرة، منذ مدة، إلى خالقها. أما أعماله فتتمحور، في مجملها، حول التاريخ والأنتربولوجيا الفلسفية وعلم الجمال الفلسفي. وإذا كان ماركفارد قد خصص لهذه الفلسفة عدداً مهماً من المقالات والمحاضرات قصد منها تحليل ونقد المفاهيم التي استندت إليها والأفكار التي قالت بها، فإن أهم ما جد عنده، بهذا الصدد، هو اهتداؤه إلى مفهوم «التعويض» Compensation الذي ما فتأ يحتل مكانة الصدارة فيما كتبه. فماذا يقصد إذن بهذا المفهوم؟

يرى ماركفارد أن منشأ هذا المفهوم ليس متعيناً، كما قد يظن القارىء، في مجال التحليل النفسي؛ فهو ليس مقولة عصرية مستحدثة مستجدة، ولكنه، في الأصل، مفهوم قديم ارتبط، أول ما ارتبط، بالفكر الفلسفي الحديث بصفة عامة وفكر القرن الثامن عشر الميلادي بصفة خاصة. لذا يصعب على الباحث أن يتلمس أثره في غير ما كتبه الفلاسفة المحدثون وألفوه. ويعد لايبنتز في نظر ماركفارد، أول فيلسوف أوحى بهذا المفهوم في معرض تطرقه إلى مسألة فلسفية لاهوتية هذا إشكالها: كيف يعقل أن يحتضن عالمنا المخلوق لله الخير والشر معاً؟ وما هو أصل الشرور في العالم؟

يجيب صاحب مذهب التفاؤل، حاذياً في ذلك حذو من تقدمه من الفلاسفة والثيولوجيين، بقوله: إن حل مشكلة وجود الشرور في العالم لا يتم إلا باعتماد الحل اللاهوتي؛ ويستفاد من هذا الحل أنه مهما كان حجم الشرور في العالم فإن ثمة حقيقة خليقة بأن يجد فيها الإنسان عزاءه. ذلك أننا نعيش في أفضل العوالم الممكنة، وعجزنا عن تبين مقاصد الشارع من وجودها ليس له من تفسير سوى أنه

---

(١) Hans Georg Gadamer. Les Fondements philosophique du XX^e siècle. In: *La sécularisation de la pensée*. Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo. Traduites de l'Italien par Charles Aluni. Coll. L'ordre philosophique. Paris, Seuil. 1988, p. 217.

يجوز أن يكون الله قد أراد بها ما غاب عنا وحجب؛ لذا فإن التنكر لهذين الاعتبارين يعني الجحود بالله الذي لا يخلق إلا بحكمة أو لحكمة نفشل أكثر الأحيان في استكناه مقاصدها أو تقصي وجهتها. يقول لايبنتز بهذا الشأن: «إن خالق الطبيعة قد عوض عن شرور هذا العالم (. . .) بخلق ما لا يحصى من أشكال اللطف الإلهي». فإن أضفنا مدلول هذا النص إلى ما قلناه سابقاً تبين لنا كيف أن مفهـوم «التعويض» نشأ في إطار الجدال الفلسفي اللاهوتي حول مشكلة الشر والخير، بل وأدركنا، من الجهة نفسها، استناداً إلى لايبنتز، أن الله حفظ التوازن والانسجام في الحياة، فعوَّض عن الشرور بما أفادنا إياه من أفضال ونعَم نحن نتلمسها في الحكمة الإلهية التي أسكنتنا أخير الأكوان الممكنة.

لكن هذا الحل التطميني لم يكن إلا جرعة مهدئة سرعان ما انتهى مفعولها، فأخذ مفكرو القرن الثامن عشر يبدون قرفهم من سكينتها ويجهدون أنفسهم في البحث عن حلول أخرى ممكنة؛ حلول من شأنها أن تقنعهم بما به يكون العوض عن شرور الدنيا. ولقد التمسوا، إذن، في هذه الحلول البديل الذي يحفظ التوازن لإيقاع الحياة؛ فشرع الفلاسفة يتساءلون عن إمكانات جديدة للتعويض. ويبلغ بهم الأمر في ذلك حداً أضحت معه فلسفة القرن الثامن عشر «فلسفة تعويض» بامتياز، ذات أشكال متخالفة متباينة. وهكذا وجدناها في بداية الأمر تتجه إلى البحث عن تعويض فردي، يلتمس في الفرد ذاته المنطلق أو العوض والبديل الذي به يحصل التوازن ويحفظ به الخير ما يفسده الشر؛ فالفرد، في اعتبارها، قادر بحكمته وتعقله على أن يوازن بين شرور الدنيا ومسراتها، وهو بإحداثه لهذه الموازنة يهتدي إلى المقارنة بينهما فيضع كلاً منهما في كفة ويحدد الغالب فيهما. غير أن حكمة الفرد تخول له في النهاية أن يعيش «سعيداً» في هذا العالم، وسعادته تلك لا تدل على أن هذه الفلسفة رجحت كفة الخير على كفة الشر وحسب، بل تفسر أيضاً سر اهتمامها بموضوع السعادة وتأليف عدد مهم من الرسائل والمقالات بهذا الشأن.

بعد ذلك، مال نظر البحاث إلى التماس العوض عن المصائب والشرور في الدنيا لا في اللاهوت (التعويض الدنيوي)، وقد عمد هؤلاء المفكرون إلى تأمل العالم وما يصيبه من خير وشر، فانتهت طائفة إلى القول بغلبة كفة الشرور في العالم على كفة المسرات معتبرة أن خيرات العالم لم تكن لتكفينا شروره. وهذا هو موقف بايل Bayle (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦) وموبرتوي Maupertuis (١٦٩٨ ـ ١٧٥٩). كما عكست طائفة ثانية هذا الموقف المتشائم فاستعاضت عنه بموقف متفائل يرجح كفة الأفراح على كفة الأتراح [لاسال Lasalle (١٧٢٥ ـ ١٨٥١) ولايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦)]؛ بينما اكتفت طائفة ثالثة بالتوفيق بين الموقفين والقول بتعادل كفتي الخير والشر؛ وهذا هو موقف روبيني Robinet (١٧٣٥ ـ ١٨٢٠) وكانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) ومارشال Marechal (١٧٥٠ ـ ١٨٢١).

أما المرحلة الثالثة فقد تميزت بالتماس التعويض عن فواجع العالم في إحداث إصلاحات اجتماعية (التعويض الاجتماعي). ومن ممثلي هذا الرأي أصحاب النزعة النفعية Utilitarisme أمثال هلفسيوس Helvetius (١٧١٥ ـ ١٧٧١) وبنتام Bentham (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢). وقد روج هؤلاء المفكرون للشعار القائل: «لنحقق أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر قدر من الناس»، كما دعوا إلى ضرورة التخطيط للحياة الاجتماعية وجعلها أقل رمادية وأكثر وردية مما هي عليه.

وإذا كان هذا الموقف يسعى إلى التغلب على الشرور المحدقة بنا في العالم بنشدان كل ما من شأنه أن يحقق الخير فإن هناك موقفاً رابعاً يتخذ من الشر نفسه طريقاً إلى الخير؛ فالحل المقدم آنفاً ليس إلا شكلاً ضعيفاً من أشكال التعويض عن شرور العالم. ولتجاوز أمثال هذه الحلول يلزم اعتماد شكل أقوى وأجدى نفعاً فيما نرمي إليه من قضاء على هذه الشرور، أي اعتماد الشر طريقاً إلى الخير وعوضاً عن الشر نفسه، وذلك بعد أن يكون قد تحول بنا إلى الخير وحقق المسرات [مالتوس Malthus (١٧٦٦ - ١٨٣٧) وهردر Herder (١٧٤٤ - ١٨٠٣) وشيلر Schiller (١٧٥٩ - ١٨٠٥)].

هكذا يتضح إذن أن مفهوم «التعويض عن الشرور» هو الابن الشرعي للقرن الثامن عشر وبالخصوص لنصفه الثاني. ولقد واكب هذا المفهوم أيضاً ظهور ما أسماه ماركفارد بـ «الإنسان المعوّض» Homo Compensator؛ هذا الذي يعمل بشعار: «قل لي كيف تعوض عن مآسي الدنيا أقل لك من أنت»[٢]؛ بل إن هذا المفهوم أضحى - كما يقول ماركفارد - «كوجيطو العصر»، الذي يمكن صياغته كما يلي: «أنا أعوض إذن أنا موجود».

وإذا كانت هذه المرحلة الأخيرة (حوالى ١٧٥٠) قد شهدت، كما ذكرنا في بداية التقديم، نشأة ثلاثة علوم فلسفية، فإن ماركفارد خص مبحث فلسفة التاريخ باهتمام يفوق اهتمامه بالمبحثين الآخرين. وقد حذا في ذلك حذو كارل لوڤيت فأعمل النظر النقدي في تقييم هذه الفلسفة، كما أخضع تصوراتها لعملية الشك والتمحيص، مظهراً بذلك عن اتباع مسلك الفيلسوف الأديب بول ڤاليري.

يتساءل أودو ماركفارد في البداية عن أسباب نشوء فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر. وهو يتلمس الجواب فيما نسميه بـ «أزمة التيوديسا»، فماذا يقصد بهذا المفهوم؟

من المعلوم أن التيوديسا Théodicée مبحث فلسفي أنشأه لايبنتز سنة ١٧١٠ وذكره في عنوان كتابه: **مقالات في التيوديسا تتعلق بعدل الله وحرية الإنسان وأصل الشر**، وقد رام لايبنتز بهذا المبحث الدفاع عن فكرة «الإله الطيب» الرحمان الرحيم، وبالتالي نقد المذاهب الإلحادية التي عادة ما تستند إلى الحجة المتذرعة بوجود الشرور في الدنيا. وتنتصر التيوديسا، نظرياً، للفكرة القائلة باستحالة إدراك منطق شرور العالم؛ فالعقل البشري قاصر عن ذلك، والأمر هو، في حد ذاته، سر ملكوتي إلهي. ومن الجائز، إلى جانب ذلك، أن تكون الشرور بلايا في صالح الإنسان تبرر الوسيلة. إن عدل الله ورحمته يستوجبان أن ننزهه عن كل شائبة أو شائنة أو ريبة. لكن طريق جهنم، كما يقال، مفروش بالنوايا الحسنة؛ فلقد انتهت التيوديسا إلى عكس ما كانت تتوقع؛ وعوض أن تتوج نظريتها عملياً بإكساب النفوس التفاؤل والإيمان، بدت وكأنها توقظ المظان وتبث الشكوك. لقد تساءل المفكرون التساؤل التالي: إذا كان هذا العالم المخلوق أحسن العوالم الممكنة، وكان مع ذلك مسرح الشرور والخطوب، فما المانع من ألا نخلص إلى أن خالقه يقبل الشرور ويزكيها؟ وما المانع من ألا نشك في الغاية من القول

---

(٢) Odo Marquard. «L'Homme accusé et l'Homme disculpé dans la philosophie du XVIII^{e} siècle». *Critique*. N° spéciale: la pensée Allemandè. p. 1023.

بوجوده خصوصاً وقد ظهر بما لا يدع مجالاً للشك أنه لا يقدر حتى على فعل ما من شأنه أن يصدها أو يوقفها عند حدها؟

لقد انتهت التيوديسا، إذن، إلى أزمة لم يتم تجاوز آثارها إلا بابتداع فلسفة التاريخ. وقد روجت هذه الفلسفة لفكرة الإنسان الموعود بالمستقبل Homo Progressor وبالتحرر الشامل Homo Emancipator. كما رأت في عملية تبريء السماء واتهام الأرض حلاً كافياً لتجاوز هذه الأزمة. إن الإنسان، وكما قالت بذلك فلسفة التاريخ [ڤيكو Vico (١٦٦٧ - ١٧٤٤)]، خالق لأفعاله. لذلك ينبغي أن نعتبره المتهم الرئيسي فيما يقع في الدنيا من شرور وآثام. أما الإله فهو، بحسب زعمها، غير موجود أصلاً حتى يتهم بوزر هذه البلايا! ويسمي ماركفارد هذه الإستراتيجية المستحدثة بـ «براءة اللاوجود» «L'innocence en raison d'inéxistence»؛ على أنه يعني بها استراتيجية وضع الإنسان موضع الإله المتهم Majoram Dei Gloriam واعتباره، من الجهة نفسها، قائماً بأعماله مسؤولاً عن أفعاله. حقاً إن الفلسفة حافظت على مهمتها التي كانت لها في التيوديسا؛ نقصد الإدانة والمحاكمة، لكن الأدوار تغيرت هذه المرة، وبدلاً من أن يجلس الإله ـ المتهم سابقاً ـ على كرسي الاتهام جلس عليه الإنسان، فبدا القاضي، مثلما بدا المقاضى، إنساناً؛ كما عاد الحاكم فيلسوفاً يحاكم هذا المتهم الذي لم يعد كائناً «مطلقاً» وإنما إنسان. لذلك كله أضحت فلسفة التاريخ «محكمة عليا» لمحاكمة الإنسان، أي نوعاً مما يسميه ماركفارد بـ «La surtribunalisation de la réalité éxistentielle humaine»، كما أضحى الإنسان نفسه خصماً وحكماً مجبراً على أن يحاكم سلوكاته ويبرر مشروعية أفعاله. وبكلمة واحدة، لقد انتهت فلسفة التاريخ، بكل ما لها وما عليها، إلى إدانة الإنسان.

لكن، ما القول في الأنتربولوجيا الفلسفية والإستطيقا؟ يجيب ماركفارد بأن نشأة هذين المبحثين إنما كانت لأجل التعويض عن هذه الصورة الآثمة القاتمة التي ألحقتها فلسفة التاريخ بالإنسان والتي أدت إلى محاكمته واتهامه باقتراف الآثام والشرور. ولأنه كان من اللازم أن يتم الحد من المفعول السلبي لهذه الصورة بالبحث في الجوانب الإيجابية للإنسان، خصوصاً وأن تحديد هذه الجوانب من شأنه أن يحدث توازناً Neutralisation في طبيعة تصورنا للحقائق، فنمحو أثر الاتهام بأثر السمو ونبرىء الإنسان ببيان جوانب مقاومته لهذا الاتجاه. وبعبارة أخرى، لقد كان الأمر يقتضي أن تغدو الأنتربولوجيا الفلسفية والإستطيقا أداتين لهروب الإنسان، أي أداتين لتبرئته وإنقاذ ماء وجهه.

لكن فلسفة التاريخ بدت، في نظر ماركفارد، كما لو كانت هروباً إلى الأمام، وإلا بماذا نفسر اتهامها لكل الناس وتبرئتها للفيلسوف؟ وبماذا نفسر منحها للفيلسوف مرتبة القاضي المنزه النزيه في الوقت الذي لم تطالبه، كسائر الناس، بإثبات براءة أفكاره؟ أكثر من هذا، بماذا نفسر كونها لم تكلف نفسها حتى عناء تحسيسه بالمسؤولية؟ لقد بات مكان الفيلسوف متعيناً، على الدوام، في «الأمام»، ومعبِّراً، بسبب ذلك، عن انتمائه إلى الطليعة. وهذا هو الأمر ذاته الذي عبَّرت عنه المدرسة المثالية الألمانية حين سمحت للفيلسوف ـ باني الأنساق ـ بأن ينفرد بامتياز الإفلات من تهمة تحمل مسؤولية حدوث الشرور، وأخذت تحاسب العامة وتدينها في إطار «رؤية قيامية» تقول بنهاية الإنسان وموته.

خلاصة القول، إذن، إن الفلسفة الحديثة انتهت إلى نتيجتين لا تخلوان من خطورة. تتمثل الأولى في انسداد أفق التيوديسا التي انتهت إلى إنكار وجود الله؛ وتتمثل الثانية في انسداد أفق فلسفة التاريخ التي انتهت إلى إنكار الإنسان! وإذا كانت النتيجة الثانية قد ولّدت أزمة في فلسفة التاريخ نفسها، فإن حل هذه الأزمة سيتم، كما حصل مع أزمة التيوديسا، بالاستناد إلى عملية التعويض وإحداث التوازن. غير أن التعويض سيتمثل، هذه المرة، في النقد الإيديولوجي لفلسفة التاريخ، بحيث سيتم اعتبار الفلسفة ذاتها إيديولوجيا تستدعي منا فحصها واتهامها، مما أفقد الفيلسوف براءته ونزاهته. لكن، وفي إطار «لعبة التعويض» وآلتها الجدلية هاتين، يرى ماركفارد أن إنقاذ الفيلسوف وتبرئته يقتضي منا تجديد النظر في وضع الفيلسوف ذاته. وهذا الأمر يستوجب منا أن نمنحه إطاراً جديداً، كما يستلزم أن تكوِّن عنه تصوراً خاصاً يأخذ بعين الاعتبار الحقيقة التالية وهي أن الفيلسوف لم يعد اليوم يلعب، أمام تعدد وتنوع الاختصاصات، دور الخبير الداري بشؤون الناس L'expert، وإنما أضحت خبرته متوقفة على مدى إقدامه على لعب دور المغامر الجسور Stuntman الذي بتنبهه إلى الأخطار المحدقة بالبشرية يكون قد ضمن شرف الحضور في هذا العالم!

(المترجمان)

وداعاً للمبادىء!

ـ حوار مع أودو ماركفارد ـ

فلوريان روتسر:

إنكم تمثلون فلسفة شكية[1]، فلسفة لا تستند إلى ادعاءات نظرية كبرى وتذهب إلى حد قد تتخلى فيه عن كل إنتاج نظري. ألا يزال ـ بعد كل هذه التحفظات التي أبديتموها ـ ثمة إمكان للحديث عن الفلسفة؟ أو لنقل: ألا يتعلق الأمر، في الحقيقة، بنوع من التناول العلاجي[2] الذي تسمح مزاولته بالتخلص من المشاكل [الفلسفية]؟

أودو ماركفارد:

لقد كانت الفلسفة ولا تزال مجالاً لجدال قديم تمحور حول معرفة ما إذا كانت النزعة الشكية فلسفة أم لا. وأول جواب أعتزم تقديمه، ههنا، هو أنني لست معنياً في شيء بأن أحدد ما إذا كانت فلسفة أم لا. إن كل ما في الأمر هو أنني منجذب إلى هذه النزعة. أما جوابي الثاني الذي أود تقديمه فمفاده أنه مهما كنت شكياً فأنا أعتبر نفسي فيلسوفاً. ولما كنت أطالب، بدءاً، بتسمية الشكاك فلاسفة، فإنني سأسمح لنفسي، هنا أيضاً، بالقول: إن النزعة الشكية كانت وما تزال تقليداً فلسفياً قديماً يكتسي

---

(١) أنظر شرحنا المفصل لمقومات النزعة الشكية ضمن الضميمة التي ألحقناها بهذا الحوار. (م).

(٢) يعد مفهوم «العلاج» Thérapie من المفاهيم المركزية في الفلسفة المعاصرة. وهو يستعمل للدلالة على إمكان معالجة أوهام الفلاسفة أو عاداتهم في التفكير والتعبير، وذلك بتشخيص أسبابها ووصف وتحليل كيفية نشوئها. ويعد فيتجنشتاين أول فيلسوف عمد إلى استخدام مفهوم العلاج في الخطاب الفلسفي، وكان ذلك في كتاب أبحاث فلسفية. ولعل تناوله لبعض قضايا التحليل النفسي وافتتانه الشديد بعوالم مهنة الطب هو ما جعله يستدخل هذا المفهوم في حقل الخطاب الفلسفي. وهو يعني بالعلاج الفلسفي ما يلي: إن الفلاسفة يستخدمون اللغة استخداماً سيئاً، فيوظفون الكلمات في سياقات غير السياقات التي تستخدم بها فعلاً في اللغة. وهذا راجع إلى «نسيان» كيفية استخدام الكلمات وتعدد معانيها بتعدد سياقاتها، فينتج عن ذلك كله إطلاق الفيلسوف لعبارات ميتافيزيقية خالية من المعنى أو تسمية مشكلات فلسفية لا حل لها، لتصير اللغة الفلسفية مفصولة عن الحياة، وتكون الكلمات معزولة عن معانيها الأصلية، اللهم ما تعنيه في ذهن الفيلسوف، شأنها في ذلك شأن كلمات وتعابير المريض العقلي التي لا يكون لها معنى إلا بالنسبة له. وهكذا يقع الفيلسوف ضحية مرض سوء استخدام اللغة وما ينتج عن سوء الاستخدام من أوهام وعقد لا حصر لها، لتصير مهمة الفيلسوف الحقيقية إخضاع كلام الفلاسفة لتحليل أشبه بالتحليل النفسي ويصير التحليل الفلسفي ضرباً من ضروب العلاج. يقول فيتجنشتاين: «ينبغي أن تكون الطريقة التي يتناول بها الفيلسوف مشكلة ما أشبه بطريقة معالجة الأمراض» (فقرة ٢٥٥). ونشير إلى أن الفيلسوف رايل Ryle استعاد هو الآخر فكرة علاج الأوهام الميتافيزيقية بتحليل كيفية سوء استخدام اللغة من لدن الفيلسوف؛ فنص على ضرورة أن تكون الفلسفة، في جوهرها، عبارة عن وظيفة علاجية تحليلية لا غير. (م).

أهمية بالغة ويتمتع بصيت كبير. وقد ترسخ هذا التقليد منذ أن ظهر الشكّاك القدامى وصولاً إلى النزعة الأخلاقية [الفلسفية][٣] مروراً بالمواقف الشكية التي أتبناها. وبخصوص النظرية والعلاج أعتقد أنهما رهانان ضروريان، سواء بالنسبة للفلسفة عامة أو بالنسبة للنزعة الشكية خاصة. لكن لو قمنا بإيثار أحد طرفي الخيار على الآخر وانتصرنا له، فإن ذلك لن يعود على الفلسفة أو النزعة الشكية بأي نفع. إن المذهب الشكي فلسفة تستند إلى نظريات تكون من التنوع والتعدد بحيث تفضي إلى تناقضات من شأنها أن تمنح المفكر فرصة تعامل حر معها. لذلك تجدني أعد الادعاء القائل بأنني لا أقيم أي اعتبار للطرح النظري ادعاء خاطئاً. فالعدة النظرية ضرورة فلسفية، أو هي جد أدنى من مستلزمات التفلسف. وكما يقول المثل الايطالي الظريف: «إن من يريد لي عنقاً عليه أولاً أن يمسك به».

فلوريان روتسر:

ما من شك في أنكم على علم بالمحاولة التي قام بها زلوترديك[٤] في الآونة الأخيرة والمتمثلة في إحياء تراث الفلسفة الكلبية وتأصيلها داخل الخطاب الفلسفي المعاصر. ما هي العلاقة التي يمكن أن تصل، في نظركم، الشكاك بالكلبيين، سيما وأنهم يتمردون معاً على الفلسفات التنظيرية المعيارية؟

أودو ماركفارد:

يتبين لي، من حيث المبدأ، أن نقطة انطلاق زلوترديك، أقصد العودة إلى فلسفة الكلبيين واستعادتها ضداً على النزعة الكلبية ذاتها، هي من الأهمية والدقة بمكان؛ فظهور النزعة الكلبية الكلاسيكية يكاد يكون معاصراً للفترة التي ظهرت فيها النزعة الشكية القديمة. وهذا يعني أنها كانت ردة فعل على الأوضاع والظروف ذاتها. ويمكن لي القول هنا إن مسعى الفيلسوف الكلبي هو استعادة الحياة في جوّها الحميمي الطبيعي، أي تخليصها من كل ما يكتنفها من ثقافة ويعتريها من عوائد. بيد أن الفيلسوف الشكي، في تقديري، أشد منه حذراً، وذلك إلى درجة يطال شكه حتى إمكان عودتنا إلى الطبيعة عودة تامة خالصة. والواقع أنني أميل إلى اعتبار أن الفلسفة الكلبية أشبه بنزعة شكية لم تبلغ بعد اكتمالها. وإذا اقتضت الظروف أن ألتقي ببيتر زلوترديك فسألتمس منه أن يكون منطقياً مع نفسه وأن يحقق لفلسفته الكلبية هذا الاكتمال الذي لا تزال تفتقر إليه، أعني أن يرقى بها إلى نزعة شكية كاملة. وأعتقد أن هناك حظوظاً وفيرة لكي يشاطرني الرأي.

فلوريان روتسر:

يطالعنا من حين لآخر موقف أمريكي يطرح، كما هي الحال مع ريتشارد رورتي[٥]، التساؤل التالي: «لماذا لا نتفرغ كلية لكتابة الأدب ونبحث عن تسلية تبعدنا عن صرامة التنظير الفلسفي؟». فهل يا ترى تجدون أنفسكم معنيين، أنتم أيضاً، بهذه المحاولة الرامية إلى التخلص النهائي من الخطاب الفلسفي؟

---

(٣) أنظر الضميمة المخصّصة لهذه النزعة ضمن لواحق هذا الحوار. (م).

(٤) أنظر تفاصيل هذه المحاولة في الحوار الذي أجري مع زلوترديك والمنشور ضمن هذا الكتاب. (م).

(٥) أنظر الهامش الذي أفردناه لدعاوى ريتشارد رورتي ضمن هوامش حوار ياكوب طاوبس في هذا الكتاب. (م).

أودو ماركفاد:

أقدر ريتشارد رورتي وأحترم موقفه النظري. غير أنني لا أستبعد أن يشوب الخلاصات التي انتهى إليها، والمبنية عنده على مقدمات شبيهة بمقدمات هايدجر، نوع من المغالاة والتطرف. لكن إذا تركنا هذه المسألة جانباً أمكن أن نحدد جانب الصواب في هذه المقدمات، أقصد انطواءها على القول باستحالة فصل الفلسفة عن الأدب(٦). وبما أنني تلقيت تكويناً في مدرسة نظرية التأويل(٧)، وما زلت أنتمي إليها، فسأقول، استناداً إلى موقف الفيلسوف الشكي، إنه في متناولنا أن نفصل عملياً بين الفلسفة والأدب.

---

(٦) لقد كان هناك، طيلة تاريخ الفلسفة، انفتاح للنص الفلسفي على النص الأدبي ولهذا على ذاك. واليوم احتلت مسألة العلاقة بين الأدب والفلسفة مكانة متميزة في النقاشات الفلسفية. ومن الواضح، بهذا الصدد، أن النقاش حول علاقة الفلسفة بالأدب هو أساساً نقاش حول مفهوم الفلسفة ذاتها. ومن الملاحظ أن الفلاسفة انتهوا إلى موقفين متعارضين من هذه القضية: موقف يرى أن هناك خصوصية للنص الفلسفي ولكل كتابة فلسفية، أي أن هناك أصولاً تراعى وقواعد تحترم وضوابط تلتزم، ومن ثم يصعب على المرء حين لا يملك تكويناً فلسفياً صارماً أن ينشىء نصاً أدبياً ذا مغزى فلسفي؛ وموقف يرى أن مفهوم الفلسفة واسع جداً، فهو لا يعني تخصصاً بعينه، بل يفيد الحكمة والمعرفة والكتابة الوجودية... ومن ثم، فإننا قد نعثر على الفلسفة في كتابات لا تصنف ضمن الفلسفة؛ خصوصاً وأن المتأمل في نصوص الأدب يعثر على نصوص فلسفية قد تفوق أهميتها الفلسفية أهمية نصوص محسوبة على صناعة الفلسفة.

ولقد تأجج هذا الصراع مؤخراً بفعل كتابات أضحت تصدر عن رجل يدرس في فرنسا كفيلسوف وفي الولايات المتحدة الأمريكية كأديب، نقصد المفكر الفرنسي جاك دريدا الذي أضحت كتاباته تصنف ضمن مفهوم «الكتابة» أو «النص»؛ حيث لا تعارض بين التخيل والحقيقة، ولا تصادم بين الاستعارة والمفهوم؛ وحيث أضحت النصوص الفلسفية تشمل الصورة والأسطورة، الحكي والاستعارة، المفهوم والفكرة، التخييل والاستدلال، الاستيهام والحجاج. ولعل هذا هو السبب الذي دفع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس إلى اتهام دريدا بتحويل الحجاج المنطقي إلى بلاغة وبيان، وتحويل المفاهيم الفلسفية إلى مجرد استعارات، واختزال الفلسفة بأكملها إلى مجرد أدب. ولقد تبرأ دريدا من هذه التهم بقوله: «لم أعمد أبداً إلى المماثلة بين النص المنعوت أدبياً والنص الموسوم فلسفياً؛ فكلا النمطين من النصوص يبدو لي مختلفاً اختلافاً كبيراً عن الآخر». لكنه مع ذلك أقر بأن «الحدود الفاصلة بين الضربين من النصوص أكثر تعقيداً مما قد يخطر على بالنا». فالمسألة، في آخر المطاف، مرتبطة عنده بالمؤسسة الأكاديمية التي تحتكر أحقية تحديد طبيعة النص وقيمته. لذلك يدعو دريدا إلى ضرورة تفكيك آلية هذه النظرة التراتبية المتسلطة إلى النصوص الأدبية والفلسفية. (م).

(٧) نظرية التأويل Hermeneutique إسم لمدرسة فلسفية ألمانية معاصرة فرضت نفسها في أوساط الفكر الفلسفي بفضل كتابات الفيلسوف الألماني المعاصر هانز جورج جادامير. وأصل المفهوم فعل «أرمنين» الذي يدل، في اليونانية، على «التفسير». لذلك ارتبط استعماله، طيلة تاريخ الفلسفة والثيولوجيا، بتفسير النصوص القديمة وترجمتها؛ مع العلم أن النصوص الدينية المتعلقة «بأقوال» الآلهة وآيات التوراة والإنجيل حظيت بالنصيب الأوفر في عملية التفسير والترجمة. وإذا كان المفهوم قد استعمل، أول ما استعمل، من قِبَل العلامة دانهاور J.C. Danhauer في دروسه حول الخطابة سنة ١٦٢٩، فإنه لم يكن ليأخذ معناه الحديث إلا على يد الفيلسوف جادامير الذي استعمله في كتاب الحقيقة والمنهج [H.G. Gadamer, *Verité et methode*. trad E. Sacre, Paris, Seuil, 1976] ليدل به على نظرية فلسفية في الفهم والتأويل؛ وهي نظرية تقوم على تحويل مسألة كشف معنى المكتوب أو المقروء إلى مسألة فهم معنى فهمه؛ أي تحويل مسألة: ما معنى النص؟ إلى مسألة: ما معنى أن نفهم النص؟ وقد تولد عن هذا الطرح الجديد للسؤال حول =

فلوريان روتسر:

يبدو أن الفلسفة الشكية تعارض الاتجاهات الفلسفية التي تنزع إلى محاكاة الأنموذج العلمي[٨]، وتسعى إلى أن تجعل من الفلسفة مبحثاً علمياً دقيقاً. ولعل من أحدث هذه الاتجاهات ذلك المنزع الداعي إلى بناء نظرية في العلوم تستلهم طرائق التفكير العلمية. هل تعتبرون هذا المنزع مقبولاً من الناحية الفلسفية؟

أودو ماركفارد:

قد لا يختلف معنا أحد إذا قلنا إن الفلسفة الشكية تتعارض إلى حد ما مع الفلسفة السائدة في السنين الأخيرة؛ فهي تعارض كل محاولة ترمي إلى بناء فلسفة علمية يحتمل أن تدفع الثمن غالياً عندما تجد نفسها فاقدة لتلك المكانة التي كانت تحظى بها سابقاً والتي كانت تخولها النظر في جملة من المشاكل أضحت تعتبرها ـ وفق منظورها الجديد ـ مغالطة. إن ما قلناه الآن يوضح بعض مرامي هذه الفلسفة. لكن هل يلزم التذكير دائماً بأن رسم الخطوط العريضة للفلسفة الحديثة يستوجب الإشارة إلى ما يتخللها من مواقف معارضة؟

فلوريان روتسر:

إن شعاركم «وداعاً للمبادىء!» يرد في سياق المعارضة لما تدّعيه «نظرية العلم» من تقديم لمعايير الإنتاج الفكري النظري وبيان كيفية إنشاء الخطاب. فهل ترون أن ثمة تقارباً بين وجهة نظركم

= الفهم أن اكتسبت عملية الفهم دلالتين متكاملتين: دلالة وجودية يتم من خلالها التساؤل حول هذه «الإنية» التي تحاول أن تفهم النص، وعن حضورها في العالم ومعنى هذا الحضور ومصيرها؛ ودلالة معرفية ترتبط بعملية الفهم ذاتها من حيث اعتمادها على أدوات منهجية ووسائط رمزية. ففيما يخص الدلالة الأولى سلكت المدرسة الهرمنوطيقية مسلك هايدجر الداعي إلى اعتبار أن أي تساؤل حول فهم النص يقتضي، أولاً وقبل كل شيء، ألا ننسى الشخص المتسائل نفسه، فنرتد إلى الإنية نسألها عن كيفية مجيئها إلى العالم وعن سمات حضورها فيه. وفيما يخص الدلالة الثانية ذهبت المدرسة الهرمنوطيقية إلى استلهام اللسانية المعاصرة، وذلك بأن اعتبرت الفهم متمحوراً حول مسألة اللغة؛ نقصد أنه يتطلب وسائط ثلاث هي: الدلائل Les signes والرموز Les symboles والنصوص Les Textes، فأكدت بذلك على استحالة فهم الذات في جانبها الوجودي ما لم ندرك وسائط تعبيرها المعرفي عن نفسها. (م).

(٨) استخدم مفهوم «الأنموذج» Paradigme في مبحث سوسيولوجيا المعرفة ومبحث الإبستمولوجيا. ويقصد به، عامة، مجموع الطرق والقيم والمعتقدات التي توّحد بين مجموعة من العلماء في فترة تاريخية معينة إثر اكتشاف علمي ما؛ أي أن الأنموذج يؤسس دوماً تقليداً محدداً في البحث العلمي يتمثل في الطرق التي يرسمها للبحث والآفاق التي يفتحها أمام العلم. إنه إذن نوع من «الأسطورة» المؤسسة للجماعة العلمية. مثال ذلك الأنموذج الذي تأسس بصدور كتاب المبادىء الرياضية لنيوتن أو كتاب نظرية الاحتراق للافوازييه؛ فقد عُدّ هذان الكتابان حلين نموذجين لمشاكل نظرية وعملية واجهت العلماء في عصريهما؛ بحيث وحّدت هذه الحلول بين أبحاث مجموعة من العلماء، وتحددت بإثرها وجهات نظرهم ومؤلفاتهم والكتب المدرسية المتداولة في زمانهم.

هذا ولقد استعمل السائل هنا مفهوم الأنموذج ليعني به، على وجه التخصيص، الأنموذج العلمي، أي مجمل القواعد والقيم والضوابط المتعارف عليها بين العلماء والتي تسمح بمعرفة ما إذا كان مبحث ما علمياً أم غير علمي؛ أي معرفة ما إذا كان يستوفي أو لا يستوفي القيم والضوابط المحددة للبحث العلمي كالاتساق والدقة والتجريبية واستعمال المنهج الفرضي ـ الاستنباطي. (م).

المحددة المعالم المرسومة الآفاق، وبين ما يدّعيه بعض المتمردين على نظرية العلم حين يرون، على غرار ما جاء عند فايرباند Fayerabend، أن جميع أشكال المعرفة هي على قدم المساواة؛ سواء تعلق الأمر بالأسطورة أو العلم أو الفن؟

أودو ماركفارد:

أقترح، في مقابل النزعة الفوضوية التي يقول بها فايرباند[9]، نزعة أخرى أطلق عليها اسم «النزعة الاستعمالية» L'Usualisme. وهنا يلزمني أن أحدد مصدر هذه الكلمة الغريبة والفظيعة في الوقت نفسه؛ يلزمني إذن أن شرح مفهوم «الاستعمال» فأقول: هناك عبارة في اللسان النمساوي تقول: «لقد جرت العادة على استعمال كيت وكيت». ومعنى ذلك أن الأمر يتعلق بشيء دأبنا على فعله بكيفية من الكيفيات، أي بفعل يفيد الاستعمال والاستخدام. من هنا قمت باشتقاق مفهوم «النزعة الاستعمالية» واستنباطه. وبعد، ألسنا نعيش في عالم من الاستعمالات؟

فلوريان روتسر:

عندما نجدكم تزاوجون بين شعاركم «وداعاً للمبادىء!» وما يتبع ذلك من تقريظ للتعددية والتنويع[10]، وبين إقراركم بالنزعة الاستعمالية، فإننا نجد أنفسنا منساقين إلى التساؤل عما إذا كنتم، في الحقيقة، بصدد وضع مبدأ يسمح بتحصين التعددية وسبر أغوارها في آن واحد؟

أودو ماركفارد:

لقد كنت أرفض دائماً جعل نفسي حبيس الموقف الذي أبدو من خلاله كما لو كنت متنكراً لكل مبدأ، كما أنني لا أعارض القاعدة التي تقول إنه يلزم أن تكون لكل واحد منا مبادىء تحكمه. بهذا

---

(9) بول فايرباند، فيلسوف علوم وإبستمولوجي أمريكي من أصل نمساوي، اشتهر بنزعة الإبستمولوجيا المدعاة بـ «الإبستمولوجيا الفوضوية». ولد بفيينا سنة ١٩٢٤ وسافر إلى عدة بلدان ليدرس فيها تخصصات معرفية متنوعة؛ فلقد درس المسرح بألمانيا والتاريخ والفيزياء بالنمسا ثم انتقل بعد ذلك إلى إنجلترا قصد متابعة دروس العلامة النمساوي كارل بوبر Karl Poper (١٩٠٢ - ١٩٩٤)، وهو يعمل حالياً أستاذاً بجامعة بيركلي بالولايات المتحدة الأمريكية. له كتب هامة في مجال الإبستمولوجيا أشهرها: ضد المنهج (١٩٧٥) و العلم في مجتمع حر (١٩٧٨) و وداعاً أيها العقل (١٩٨٧).

اشتهر فايرباند بكتابه ضد المنهج الذي سعى من خلاله، وكما يشهد على ذلك عنوانه الفرعي، إلى «بناء نظرية فوضوية في المعرفة»، تقوم، انطلاقاً من استعراض تاريخ العلوم، بدحض النزعة الاختبارية الأنجلوسكسونية المعاصرة ومهاجمة كل النزعات الإبستمولوجية المعاصرة التطورية منها والاختبارية. كما أكد حضوره المعرفي بتأليف كتاب وداعاً أيها العقل!، وهو الكتاب الذي انتقد فيه هذا «الدادائي السعيد» ما أسماه بالنزعات الدوغمائية، يقصد النزعة الوضعية والتجريبية والعقلانية؛ كما دعا من خلاله إلى ضرورة تدريس نظرية الخلق التوراتية ضد الداروينية وممارسة السحر والشعوذة والخيمياء والتنجيم ضد العلم المعتلي عرش المعرفة! (م).

(10) من الملاحظ أن افتتان الفلسفة المعاصرة بتقريظ مبدأ التعدد والتنوع والاختلاف لا يجب أن يخفي عنا حدوسات الأقدمين لجذور هذا المبدأ. والشاهد على ذلك هاتان القولتان المقتبستان من نصوص فيلسوف من القرن السادس عشر الميلادي. يقول مونتيني (١٥٣٣ - ١٥٩٢): «إن المتأمل في أحوال هذا العالم ليقف بنظره على ما يطبعه من تعدد وتباين». ويضيف قائلاً: «لم أعثر على صفة عامة تسم العالم بميسمها قدر تنبهي إلى صفة التنوع والتعدد». (م).

المعنى يمكن القول بأن ما اعترض عليه بالضبط هو أن يظل المرء متشبثاً بمبدأ واحد مطلق، مبدأ يلتهمه من رأسه حتى أخمص قدميه، فلا يترك له أية حرية للانطلاق. . .

فلوريان روتسر:

يوحي لي دفاعكم عن التعددية باستحضار الفلسفة الفرنسية، خاصة كتاب ضد ـ أوديب[١١].

أودو ماركفارد:

أود في البداية أن أقدم اعترافاً مبدئياً يخص علاقتي بالفلسفة الفرنسية المعاصرة، فأنا أعتبرها أكثر أهمية من الفلسفة الأنجلوسكسونية. غير أن المبدأ القائل: «لا شيء يشذ عن القياس» إنما ينتمي إلى التقليد الشكي كما أتصوره. ولقد تم وضع هذا المبدأ في مصاف المفاهيم الأخلاقية، وكان ذلك على يد أرسطو في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس[١٢]، وبالضبط في معرض حديثه عن النظرية الدائرة حول «فضيلة الاعتدال» [خير الأمور أوسطها]. والواقع أنه كلما ذهبنا بالتحليل إلى حدوده القصوى تحولت الحقائق إلى أخطاء. وهذا هو الإحساس الذي يراودني تجاه ما قام به دولوز وچواتري.

فلوريان روتسر:

إن ما قلتموه لحد الآن يكتسي طابع الاعتدال وينم عن نـزعة محـافظة. لكن دعنـا نعود إلى شعاركم «وداعاً للمبادىء!» ولندل بالملاحظة التالية، أقصد القول بأننا صرنا نكـثر هذه الأيـام من الحديث عن الوداع في أشكال عدة وألوان متعددة. فهناك من يتحدث عن «موت الميتافيزيقا»[١٣]،

---

(١١) أنظر الضميمة التي أفردناها لتلخيص مضامين هذا الكتاب في آخر الحوار. (م).

(١٢) يعرف أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م) الفضيلة الحقة بأنها «ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة». ومعنى ذلك أن الإنسان الفاضل هو الذي يغلب عليه التروي والفطنة Phronesis، فلا يتصرف إلا بتقدير «الوسط العدل» بين طرفين كليهما رذيلة، كما لا يقدر هذا الوسط إلا تبعاً لطبيعته الخاصة أو تبعاً لمدى اكتسابه للفضيلة الفلسفية. وهكذا تكون فضيلة الشجاعة حداً وبمطاً بين رذيلتي التهور والجبن، كما تعد فضائل الاعتدال وبرودة الدم والكرم المعتدل وقول الحقيقة والتحفظ، أسمى أصناف الخير التي تقع تباعاً بين رذائل المغالاة واللامبالاة، وسرعة الغضب وفتور الإحساس، والإفراط والتفريط، والتبجح والتكتم، والخجل والسخافة. (م).

(١٣) يلخص هذا المفهوم Mort de la Métaphysique، دلالات مختلفة؛ ففيه تتوحد جميع الدعاوى «التأبينية» التي قال بها الفكر المعاصر، مثل «موت الذات»، و«موت الإنسان»، و«موت التاريخ». . . والمقصود بموت الميتافيزيقا نهاية عهد فكر أوروبي أقيم مشروعه على يد أفلاطون، أبي الميتافيزيقا، وانتهى بآخر ميتافيزيقا، نعني تيوديسة لايبنتز. ويعتبر الفيلسوف الألماني كانط من بين الفلاسفة الذي دفعوا بهذا الموضوع إلى واجهة الفكر الفلسفي؛ بحيث عمد إلى نقد أصول الميتافيزيقا وأوهامها وطابعها «اللاعلمي». ولقد عمل الفكر المعاصر، من جهته، على تجذير طابع هذا النقد بحيث برز موقفان معاصران يقولان «بموت الميتافيزيقا»: موقف الفلسفة الأنجلوسكسونية ومـوقف الفلسفة القارية؛ فبالنسبة للموقف الأول يذهب رواده كفيتجنشتاين وراسل وآير وغيرهم إلى أن الميتافيزيقا هي، بخلاف الخطاب العلمي، ركام من القضايا الفارغة من المعنى التي لا يمكن التحقق من قيمتها الصدقية؛ بحيث يلزمنا التخلي عنها بعد تحليل خطابها وبيان سوء فهمها لمنطق اللغة وكيفية استخدام رموزها. يقول كارناب في هذا الصدد: «لم يقدنا التحليل المنطقي إلى نتيجة سلبية إلا في مجال الميتافيزيقا، بحيث أظهر أن ما تزعم من قضايا ليست إلا رطانة تامة». وإذن فالميتافيزيقا فضلة ويمكن استبعادها لا من مجال الفلسفة فقط وإنما أيضاً من مجال الكلام المفيد. ولعل هذا ما يفسر اعتبار فيتجنشتاين الفلسفة الحقة «نشاطاً تحليلياً» وليس قولاً ميتافيزيقياً. أما فيما يخص الموقف الثاني فيعتبر، مع هايدجر، أن الميتافيزيقا فكرت في «الكائن» ولم تفكر في «الكينونة»، كما أنها نظرت إلى الأشياء نظرة ثنائية =

وهناك من يتحدث عن «موت الذات»[١٤]، وهناك من يتحدث عن «نهاية التاريخ». . . إلخ. أتساءل بدوري: هل حصلت قطيعة في تاريخ الفكر تكون بمثابة المبرر المعقول لتفشي هذه النزعة التهويلية؟ وإلا كيف تبررون هذا الافتتان بشعار الوداع و«الإعلان عن الموت»؟

أودو ماركفارد:

ليس لشعاري «وداعاً للمبادىء» يومه الموقوت، أقصد أنه وداع يدوم في الزمن فلا ينتهي عند نهاية بعينها. وبخلاف ذلك أنت تجد هذه النزعات تتهافت على توديع المفاهيم الكلية فتسعى إلى التخلص منها بأي ثمن وفي أسرع وقت ممكن. لكنني أدرك جيداً دواعي هذا الافتتان بتهويل الأشياء وإعطاء هولها حجم الكارثة. أدرك أيضاً دلالة ما ينتج عن ذلك من يأس وخيبة أمل تتجسد فيما بدأنا نلاحظ من تمجيد لـ «نهاية التاريخ» و «ما بعد ـ التاريخ» مروراً بـ «ما بعد ـ الحداثة» وانتهاء بالقول بـ «موت الإنسان»[١٥].

= يحكمها التعارض بين الروح والمادة؛ ومن ثم فإنها لم تعكس، في الحقيقة، إلا نرجسية الإنسان. ورغم أن هايدجر وأتباعه لم يذهبوا إلى حد القول بموت نهائي للميتافيزيقا، فإنهم قالوا مع ذلك بالاحتضار الطويل للقول ما بعد ـ الطبيعي، كما أسهموا بفعالية في «هدم» و«تفكيك» قصور وحصون الميتافيزيقا. (م).

(١٤) موضوع «موت الذات» Mort du sujet أو «نقد الذات» Critique du sujet، كما يطلق عليه أحياناً، من الموضوعات المستحدثة في تاريخ الفلسفة، ناتج عن القول «بتفكيك» و«هدم» مفهوم «الذاتية» الذي أدخله ديكارت إلى الفلسفة كأساس بني عليه الفكر الحديث. ويقصد بهذا المفهوم الأخير أن هناك ذاتاً Sujet (الإنسان) تقابل موضوعاً Objet (العالم)، وأن كل ما يوجد في العالم تدركه الذات وتفكر فيه لا باعتباره مخلوقاً لله Creatio، كما ساد الاعتقاد في الفلسفة، وإنما باعتباره صورة Bild «يغزوها» الإنسان عن طريق المعرفة، على حد قول هايدجر. ومعنى ذلك أن المعرفة هي، في العمق، عملية تنتجها الذات على نحو واع؛ أي تكون هي ذاتها فعلاً موعى به من لدن صانعها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرتبط مفهوم الذات بمفاهيم أخرى كالوعي Conscience والحضور Présence والتمثل Représentation . . . وكلها مفاهيم تختصر في مفهوم «الذاتية» من حيث كونه يحيل إلى ذات تتمثل العالم وتعيه كشيء «حاضر» في الذهن.

ولقد قامت الفلسفة المعاصرة بنقد هذا التصور الفلسفي الذي يعتبر العلم «صورة» يغزوها الإنسان واستندت في نقدها هذا على ما استجد في مباحث الفلسفة والعلوم الإنسانية المعاصرة. ويمكن حصر هذه الجدة فيما يلي: أ ـ نقد نيتشه لمفهومي «الذات» و«الأنا» باعتبارهما وهمين. ب ـ نقد هايدجر لمفاهيم الذاتية والتمثل والحضور والعقل باعتبارها مفاهيم ميتافيزيقية. ج ـ اعتبار اللسانيات اللغة نظاماً رمزياً مستغني عن الذات. د ـ ثورة التحليل النفسي على اختزال النفس الإنسانية في مفهوم الذات الواعية وقوله بمفهوم اللاوعي. هـ ـ قيام العلوم الاجتماعية البنيوية برفض مفهوم الإنسان باعتباره مالكاً لإرادته.

هذا ولقد اتخذ الحديث عن «موت الذات» في الفكر الفلسفي المعاصر صوراً عدة أهمها: ١ ـ نقد مفهوم الباطن والحياة الباطنية Critique de l'intériorité. ٢ ـ نقد مفهوم حضور الوعي أمام ذاته وتمثله لها Critique de la présence-à-Soi. ٣ ـ نقد مفهوم السيادة Critique de la maîtrise. . . وكل هذه الأشكال وجه واحد للحديث عن «موت الذات» الذي استلهمه المفكرون المعاصرون من «فلاسفة التشكيك» (ماركس، نيتشه، فرويد). لكن هذا النقد لم يمنع، مع ذلك، من الحديث مجدداً عن «عودة الذات»! خصوصاً في خطاب ميشيل فوكو الذي تعد أعماله الأخيرة إعادة بناء للذات التي همشها الغرب: المجنون والمنحرف جنسياً والمسجون. . . (م).

(١٥) ارتبط القول بـ «موت الإنسان» في الفكر المعاصر بالنزعة البنيوية. ولعل أصل هذا القول ومنشأه ما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي الروسي الأصل ألكسندر كوجيف من أن الإنسان «مات» موتته الأخيرة سنة ١٩٦٠ بعد أن انتهى =

غير أن محاولتي لتفهم مواقف هذه النزعات لا تمنعني أبداً من اعتبار ما تذهب إلى القول به مغالاة ومبالغة. وهنا سأمنح نفسي الحق في وضع معجم صغير يسمح لي بالقول إنه بناء على كوني ذا منزع شكي استعمالي، فأنا أعد نفسي سلفياً إلى حد ما، أي سلفياً في إطار التقليد الحديث. وهذا ما يمكن التعبير عنه بصيغة أخرى فأقول: أنا سلفي ينتمي إلى الحداثة. إذا فهمنا هذا المنطلق فهمنا أيضاً السبب الذي يجعلني لا أفكر في أن أقول للعالم الحديث «وداعاً».

يبدو لي أنه من الأهمية بمكان أن نبحث عن كيفية ارتباط الفلسفة بأصولها وظروفها منذ بداية الأزمنة الحديثة. لقد تم ذلك في مراحل مختلفة: ففي مرحلة أولى نشأت الحداثة معبرة عن التقدم، وكان روّادها يقولون: «إن الحاضر الذي نتمي إليه اليوم، والمستقبل الذي سننتمي إليه غداً، والذي هو عصارة الحاضر ونتاجه، إن هذا الحاضر أفضل من الماضي». لقد كان ذلك ترجمة لموقف فلسفة التاريخ البورجوازية الكلاسيكية غير الثورية؛ وهو الموقف الذي سيعاكسه روسو[16] في الفترة نفسها تقريباً. لقد قيل يومئذ: «إن الحاضر وما يصاحبه من امتداد وتقدم في المستقبل هو شيء مرعب ولا يجلب للإنسان إلا الدمار». وهذا يعني أن الماضي خير والحاضر شر. لكن لو تسنى لي أن أحصر خصائص هاتين المرحلتين في كلمة واحدة لقلت: إن المرحلة الأولى هي مرحلة الدعوة إلى الحداثة Promodernisme؛ وأقصد بذلك مرحلة فلسفة التاريخ البورجوازية غير الثورية التي تمتد إلى كتابات هيجل؛ أما المرحلة الثانية فهي مرحلة المعاداة للحداثة Antimodernisme؛ وأعني بها مرحلة بروز نظرية الانحطاط التي أسسها روسو.

= التاريخ البشري بتحقق الدولة الكونية المنسجمة. وليس المقصود عنده بهذا الموت نبوءة كارثية كونية أو بيولوجية، وإنما معناه موت ذلك الكائن الذي يحمل بين جناحيه قوة السلب أو النفي Négativité وسلطة التغيير والتجديد. ولعل هذه الأطروحة تلتقي مع دعوى البنيويين الذين راموا وضع الإصبع على الجرح النرجسي المتدمل للإنسان فسحبوه من الأفق، بحجة أن مفهوم «الإنسان»، كما تبنته وصاغته العلوم المدعاة «إنسانية»، مجرد وهم نرجسي. فعلم الكون أثبت أن الإنسان كائن لا يعيش في مركز الوجود بل في هامشه، وعلم الحياة أكد على أن بينه وبين الحيوانات نسابة تذهب عنه ادعاء شرف الأصل، وعلم النفس أبرز أنه ألعوبة اللاشعور الذي يتحكم فيه تحكماً يكاد يكون مطلقاً، وعلم الكيمياء أثبت أنه مركب من الكربون والماء غير النقي يزحف عاجزاً فوق هذا الكوكب... كذا فعلت به علوم أخرى كاللسانيات والأنثربولوجيا؛ مما حدا بمجموعة من المفكرين والفلاسفة إلى القول بـ «موت الإنسان» كميشيل فوكو وكلود ليفي - ستروس وألتوسير ودريدا؛ موتاً إنما قصدوا به نزع وهم الإنسان عن ذاته وفضح نرجسيته وجبروته. (م).

(16) يقول جان جاك روسو J.Jacques Rousseau (١٧١٢ - ١٧٧٨): «لقد عاش البشر أحراراً وأصحاء وصالحين طالما قنعوا بكوخهم البسيط واكتفوا بلبس الجلود ثياباً... وبالريش والأصداف زينة.. وانصرفوا إلى تجويد أقواسهم ونبالهم وإلى تشذيب الأشجار بالأحجار القاطعة لصنع زوارق الصيد.. أي طالما لم ينشغلوا إلا بأعمال في مقدور فرد واحد أن يقوم بها، ويفنون لا تستوجب مشاركة كثرة من الأيدي... لكن ما أن راودت الإنسان حاجة إلى أن يؤازره آخر، وما أن أدرك الفرد الواحد أن ذلك ضروري وتحولت الغابات الشاسعة إلى حقول غناء، كان على الإنسان أن يرويها بعرقه، وسرعان ما نبتت فيها العبودية والشقاء والبؤس جنباً إلى جنب مع المحاصيل الزراعية» (روسو، السياسة). (م).

بعد ذلك سيظهر موقف ثالث عبّر عنه ماركس بامتياز. وفيه سيتم اعتبار الحاضر علامة على الشر، شأنه في ذلك شأن الماضي، الذي هو، قبل كل شيء، تمهيد للحاضر وإعداد له. أما المستقبل فسيتم اعتباره رمزاً للخير. وهذا يعني أن إثبات المستقبل مبني على نفي الحاضر. إنني أطلق على هذا التأويل إسم: «النزعة المعادية للحداثة المستشرفة للآفاق المستقبلية» Antimodernisme futurisant. وأعتقد أن هذا الميل إلى ترك الحاضر خلفنا وتجاوز العصر الحديث يكمن ضمنياً وراء المحاولات المعلنة عن نهاية التاريخ والحقبة الحديثة من جهة، وظهور ما بعد ـ الحداثة من جهة ثانية. إن الأشياء تكاد تحدث أحياناً في الخفاء، وتحركها، في العمق، نزعة لا أحبذها شخصياً، وأقصد بذلك نزعة المعاداة للحداثة التي لا أشايعها لأسباب عديدة، أذكر من بينها السبب التالي وهو أنه عندما ندعو إلى ترك الحداثة، فإننا ندعو بذلك إلى ترك مكتسبات عصر الأنوار[١٧]. وهنا قد يفاجأ البعض حين يعلم أنني أنتصر لعصر الأنوار وأذود عنه.

فلوريان روتسر:

هل تعتقدون في وجود سمات وعلامات خاصة ميّزت خطاب الحداثة وفصلت النشاط الفلسفي الحديث عن الأشكال القديمة للتفلسف؟

أودو ماركفارد:

سأفصّل القول في هذا الأمر من خلال التنبيه إلى ظاهرة يمكن أن نعبّر عنها بمفهوم «التعويض». فالفلسفة الحديثة تتميز بمحاولاتها المتكررة لأجل الحد من عواقب بعض المشاكل والتقليص من حدتها، أي تحييدها، كما هي الحال مثلاً بالنسبة للمشاكل اللاهوتية والدينية. وهنا ينبغي أن نكوّن فكرة واضحة عن هذا «التعويض»؛ ففي الوقت الذي تبلغ فيه التطاحنات الدينية درجة من العنف تتحول معها إلى مواجهات دموية، كما حدث إبان الحروب الدينية، فإننا نشعر بالحاجة إلى إيقاف حدة مفعولها بتذويب نقاط الخلاف والشقاق فيها. إن من شأن هذه المحاولة أن تسمح لنا بالتأسيس للدولة الحديثة والعلم الحديث، وإن شئنا قلنا إنها تسمح لنا، مثلاً، بالتأسيس لنظرية التأويل الحديثة والتي هي بدورها محاولة للتغلب على هذه الوضعية عن طريق القول بوجود قراءات متعددة وتأويلات مختلفة للكتاب نفسه الذي قد نتجادل فيه.

أستنتج مما سبق أن فعل إضعاف مفعول ما والحد من حدته يظل هو كلمتي المرجعية. إننا عندما نقوم بعملية الإضعاف هذه ونبعد بعض المواقف المتصارعة، فإننا نترك على الهامش أسئلة بعينها، أسئلة تظل عرضة للضياع والإقصاء، مما يحتم علينا البحث عن إعادة توازن جديد يمكّننا من استعادتها. إن اكتفاءنا بتركيز مجهوداتنا على نزعة إضعاف مفعول الأشياء يؤدي حتماً إلى تكوين نظرة أحادية الجانب ومغلوطة، في آن، حول خصائص الحداثة (وهذا الأمر يفسر ما يظهر لدينا من نزوع إلى التخلي عنها فيما بعد). إنه يلزمنا اعتبار هذه المحاولات ظاهرة تعويضية في أساسها. وهنا يمكن أن نقدم مثالاً يتعلق بالعلم الحديث؛ ذلك أنه بمجرد ما اضطرت العلوم الدقيقة إلى إزاحة النظر عن الأصل التاريخي

(١٧) أنظر الضميمة المخصصة لعصر الأنوار ضمن الضمائم الملحقة بهذا الحوار. (م).

للأشياء وإبعاده بغاية التمكن من إجراء تجارب دقيقة وبمجرد ما إن صار هذا الأمر خاصية مميزة للعالم الحديث رسختها حاجات التطبيقات التكنولوجية، انبثق شيء لم يكن موجوداً من ذي قبل؛ أقصد شيئاً يخص الحقبة الحديثة وحدها ويعبر، في الوقت نفسه، عن هذا الميل إلى التعويض: إنه الحاجة إلى الحفاظ على التراث التاريخي مع تطويره وتحديث مضامينه، فلم تعد تنحصر نتائج هذا الوعي التاريخي الجديد في استحداث المتاحف الأثرية أو صيانة المآثر التاريخية أو حتى في تطوير الملكات التذكرية بغاية توجيهها نحو البحث والتنقيب، بل تعدت ذلك إلى بروز مختلف أشكال الوعي التي تهتم بالبيئة وتمجد مملكة الطبيعة بالدعوة إلى حماية سرها وصون جلالها.

فلوريان روتسر:

إن سيرورة تعقيل العالم وإخضاعه لمنطق الآلية التقنية ـ تلك السيرورة التي يعتقد البعض أنها اكتملت وتحققت إلى الأبد ـ إنما تثير مشكلة سبق لكم أن تطرقتم إليها، أقصد مشكلة الطابع الاحتمالي والعرضي للحياة. ولعل مما تجدر ملاحظته بهذا الصدد هو أن انهيار الأنساق الرمزية الكبرى، وربما أيضاً تصدع المذاهب الفلسفية العظمى، إنما أديا إلى فقدان الحياة ومستحدثاتها لمعانيها ومراميها، مما كان له أبلغ الأثر في ظهور ردود فعل تمثلت فيما شهدته الساحة الفلسفية والسياسة الألمانية من دعوة إلى ضرورة أن تعاد للعالم بهجته الموعودة وهالته السحرية المعهودة وأسطورته المفقودة. ألا يمكن تأويل ردود الفعل هذه على أنها محاولات تعويضية ضرورية تهدف إلى إعادة التوازن إلى الحياة؟ ثم أليس من باب الحيطة والحذر التوجس من هذه المحاولات التي قد تنتهي، كما حدث مع النزعة الفاشستية، إلى حماقات خطيرة وكوارث كبيرة؟

أودو ماركفارد:

لنتحدث أولاً عن القول بالاحتمال. فمن باب تحصيل الحاصل الجزم بأن التعقيل الصارم للأشياء يترك خلفه أشياء أخرى تكون، بالضرورة، موسومة بسمة الاحتمال. وهذا يدل على أن من وقائع الحياة الإنسانية ما لا يكون، في حقيقة أمره، إلا صدفاً وعوارض. وأستطيع أن أقول لكم، بهذا الصدد، إنني أعمل خلال هذه الأيام على تأليف كتاب يحمل عنوان **تقريظ الصدفة**؛ وفيه أجتهد لإبراز الفكرة التالية، وهي أن الناس الذين يبغون، بحسب تعبير هيجل، طرد الصدفة من حياتهم بغاية الظفر بالمطلق، إنما هم يطردون خاصية أساسية من خصائص الوجود الإنساني. ينبغي إذن أن نحفظ وضع حياتنا المرهونة بالصدفة ونتذكر دائماً أنه من الممكن أن يكون فعل الصدفة ـ الذي بفضله نحن موجودون منذ ولادتنا ـ قابلاً لأن يوجد على خلاف ما هو عليه؛ فنحن ولدنا صدفة، وبالصدفة أيضاً تحدد زمن ولادتنا. وإذا أردنا التمثيل قلنا إننا ولدنا في زمن شاءت الصدف أن توجد فيه الفلسفة والنزعة الشكية معاً في مكان ما من العالم بحيث يكون دائماً في الإمكان أن توجد الأمور بخلاف ما هي عليه في الحسبان.

إنه يصعب علينا أن نغير، ما حيينا، مسار الأمور التي تحدث على هذه الشاكلة؛ فما التاريخ، في واقع الأمر، إلا لعبة مشاريع نصنعها بمقاصدنا فتظل، من هذه الجهة، رهينة في مسارها بما يعرض لها

من عوارض وطوارىء. ويمكن أن ألخص كل ذلك في كلمة واحدة فأقول: إن كينونتنا موقوفة على الصدف أكثر مما هي موقوفة على اختياراتنا الحرة. بهذا المعنى يمكن أن نقر بأن الاحتمالات تظل جزءاً لا يتجزأ من حياة الإنسان.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أود الإشارة إلى مسألة تثير فينا فضول التفكير، وأعني بذلك أن تكون ألمانيا البلد الوحيد الذي انفرد باحتضان فلسفة المطلق، أقصد الفلسفة التي كرست جهودها لسبر أغوار المطلق وإقصاء كل ما ليس كذلك من صدف واحتمالات. لقد فشلت هذه الفلسفة الكبرى في تحقيق ما كان يرجى منها. لكن، وفي خضم خيبة الأمل هذه، ستكون ألمانيا، ولمرة أخرى، الوطن الذي سيشهد ظهور الإيديولوجيا؛ أي فن الاعتراف بالفشل في تحقيق ما نتوقع حصوله. وهنا نستطيع أن نتبين وجه الصواب في الطرح القائل إن للاشتراكية الوطنية [النازية] حظوة خاصة في الثقافة الألمانية التي تعدّ الفلسفة الألمانية ذاتها جزءاً منها.

فلوريان روتسر:

إن السبب الذي حملني على طرح سؤالي السابق هو أننا نجد مفهوم «تصور الأشياء في كليتها» Totalitarite كما لو كان مرتبطاً، عند التيارات الجديدة في مجتمعنا الحالي، بمبدأ التعددية والتنوع Bigarrure. وهذا أمر متناقض. ما رأيكم؟

أودو ماركفارد:

في الحقيقة، يستدعي هذا الأمر جواباً مميزاً. فـ «الكل» أو «المجموع» يتميز بكونه يعكس مقولة تختنق داخلها الأجزاء وتحرم من أن تكون لها حياة خاصة مستقلة بذاتها. لكن هذا الواقع لا يمنع من أن يكون لـ «الكل» معنى آخر يجعله أقل غطرسة مما نعتقد، ونقصد بذلك إمكان دلالته على ما يظهر من حالنا من ميل طبيعي إلى الإحاطة بالأشياء من كل جانب وعدم ترك أي شيء على الهامش. إننا لا نريد إهمال أي شيء ونسعى جاهدين إلى أن نكون يقظين تجاه أكبر عدد ممكن من الأشياء. في هذا الإطار يمكنني أن أبدي تعاطفي مع الاتجاهات التي ذكرت، لكن شريطة أن يكون طرحها معتدلاً معقولاً. وأعتقد أن لفلسفتي الشكية مكانها ضمن هذه الاتجاهات التي يمكن أن نقول عنها إنها تمثل ثقافة العقل اليقظ La raison attentive؛ فالعقل إنما يدل على المجهود الذي نبذله من أجل معاينة الأشياء في كل جوانبها، أقصد بدون إغفال الجزئيات أو الحيثيات. ولعل هذا المجهود هو ما يجعلنا نكف عن أن نظل أغبياء.

فلوريان روتسر:

من المعلوم أن ألمانيا انفردت باحتضان النزعة الرومنسية[١٨]، وكان ذلك إعلاناً عن تجديد النظر

---

(١٨) النزعة الرومنسية الألمانية نزعة فنية فلسفية ارتبطت بـ «دائرة يينا» وضمت جماعة من مثقفي ألمانيا وكتّابها وفنانيها أمثال الرسام فريدريش Friedrich (١٧٧٤ ـ ١٨٤٠) والفيلسوف الأديب شليجل Schlegel (١٧٧٢ ـ ١٨٢٩) والشاعر نوفاليس (١٧٧٢ ـ ١٨٠١) كما ارتبطت بأعمال فلاسفة كبار أمثال شيلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) وهيجل الشاب =

في نقد العقل. من المعلوم أن هذا النقد يسعى - كما يقول هابرماس - إلى الاستعاضة عن النظرية العقلانية بفلسفة تجعل من الفن طريقاً إلى الحقيقة، ومن الحقيقة وسيلة للتصالح [مع الواقع][١٩].
هل تلمسون في هذا النقد، الذي استمر إلى حدود كتابات هايدجر وخصمه أدورنو، توجهاً ممكناً أم أنكم تعتبرونه مشوباً في مبدئه ببعض الشوائب والشوائن؟

أودو ماركفارد:

ما من شك أن الكتّاب الذين رسموا المعالم الأولى للرومنسية يحظون، شأنهم في ذلك شأن أتباعهم، بأهمية خاصة. وهنا يلزم أن نعدَّ ما واكب هذا البرنامج من انفتاح على الإستطيقا والأسطورة ظاهرة تعويضية ونقداً للمواقف الدوغمائية التي وسمت النزعة العقلانية السائدة. إنني أحتاط من نكران الطابع العقلاني على الإستطيقا والأسطورة وأتشوق، في العمق، إلى فكر أسطوري وإستطيقا يتسمان بالمعقولية.

لكن ههنا سؤال ينبغي لنا طرحه وهو: «ألا ينبغي أن نعارض البرنامج الداعي إلى تقديس أسطورة العقل ببرنامج آخر يتخذ الإبانة عن معقولية الفكر الأسطوري هدفاً له؟». إن موطن الزلل في الفكر الأسطوري راجع إلى اللحظة التي ينتهي فيها إلى الحكي عن أسطورة واحدة وواحدة فقط. وما ننساه بهذا الصدد هو أنه لا يوجد فكر أسطوري يكون ذا فائدة ومعقولية ما لم تتعدد داخله الأساطير ويصير، هو ذاته، حزمة من الأساطير. وهنا نعود - كما ترى - إلى تقريظ التعددية من جديد. إنني أربط بين هذا النوع من التعدد داخل الفكر الأسطوري، أقصد التعدد في الروايات وفيما يجب أن نحكيه للناس في الحياة، وبين طابع المعقولية Rationnalité. وكما أن العقل اليقظ ضروري لنا فكذلك هو

= وغيرهم... ولعل أهم تعريف للنزعة الرومنسية أنها «ديانة الفن»؛ أي فلسفة بوأت الفن المكانة الأسمى فجعلت منه محور النشاط الإنساني والبديل الجمالي عن حدث أفول الدين في العصر الحديث. وكما يقول نوفاليس فإن الفن يستحق أن يكون أنموذج السلوك البشري ما دام يضفي على الحياة طابعاً شاعرياً بهيجاً ويحول الطبيعة إلى ورشة فنية ينتهي معها إلى التوحيد بين الإنسان وعالمه توحيداً ماهوياً. وهكذا إذا كان كانط فوت على الفلسفة فرصة إدراك المطلق بدعوى التيه والتناقض الذي انتهى إليه العقل لما حاول الخوض في الميتافيزيقا؛ فإن الرومنسيين أعادوا منحها هذه الفرصة من خلال الفن، فاعتبروه دليل الحقيقة وعدّوه الممثل الرمزي لبواطن الأشياء وقوموه بالرؤية الجمالية للموجودات. (م).

(١٩) لقد ركز شيلر وشيلنغ وهيجل، باعتبارهم من أوائل الرومنسيين، على مفهوم التمزق Entzweiung الذي أصبح يعاني منه وجود الإنسان في ألمانيا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ فلقد أحسوا بأن الثقافة أضحت شكلاً «لاغتراب الروح» وخروجها عن ذاتها وانقسامها إلى لحظات غير متناغمة وفقدانها لوحدتها العضوية وكليتها الشاملة، سواء على مستوى النظر الفكري أو العمل الفعلي. لقد ولى عهد «الوحدة اليونانية الجميلة»، عهد الروح المطمئنة المنسجمة المتناغمة المتآلفة؛ وذلك بعدما حول عصر الأنوار هذه الوحدة إلى مجرد فكرة ووهم بفعل اعتمائه على العقل النظري التجزيئي التجسيدي Verstand. وكان أن انتهت عقلانية عصر الأنوار الصورية إلى القضاء على الوحدة العضوية للحياة. وإذن يبقى الحل في نظر هؤلاء الفلاسفة التعويل على الفن لإعادة هذه الوحدة المفقودة؛ أي القضاء على التمزق بخلق الوفاق والتصالح Versöhnung. يقول شيلر: «وحده الجمال يمكنه أن يقودنا نحو التحرر الحق». (م).

الأمر بالنسبة لهذا الشيء الذي قد نصطلح على تسميته بالعقل الحاكي La raison narrative والذي يمكن أن يكون الكائن الحي البشري أحوج إليه من غيره.

إنه من الجائز أن نترجم لفظة Aisthesis اليونانية بـ «فعل الملاحظة» Das merken. ويبدو لي أن هذا العنصر، أي فعل الملاحظة، يتعلق على نحو واضح بالعقل، ولهذا لا أحبذ الإستطيقا إلا بقدر ما أجدها تثقيفاً للعقل اليقظ. وبالطبع، لا يخلو الموقف الإستطيقي من عيوب يمكن أن نتلمس أعراضها، بلا شك، في اللحظة التي نجد الإستطيقا تزدهي بكونها الشكل الوحيد للإبداع الفني، أو عندما تبتغي تمثيل الواقع ـ كل الواقع ـ في قالب الإبداع الفني، أو حتى عندما يتجه نظرنا إلى أن نجعل من الإبداع الفني الشكل الوحيد والكلي للتعبير الفني. وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة لا تزال المواقف الإستطيقية المعاصرة تطرحها، وأقصد بذلك اعتقاد هذه المواقف في الإبداع الفني الكلي! ذلك أنه بدل أن يتم العمل على المزاوجة بين أشكال فنية متعددة ومختلفة، تميل هذه المواقف إلى اعتبار نهجها مطلق الصحة والصلاحية، بحيث يتم اجتثاث الحدود التي تفصل الفن عن الواقع ليكتسي كل شيء طابعاً إستطيقياً.

فلوريان روتسر:

ربما لا ينبغي أن تفوتنا فرصة الإشارة هنا إلى ما شهده حقل الفلسفة، منذ فترة خلت، من إقصاء للـ Aisthesis، أي النظر في الإدراك الجمالي وبحثه. وبناء على كونكم أشرتم إلى هذه الواقعة وقمتم بتشخيص أعراضها، فإننا نتساءل بدورنا عما يجب فعله حتى تستعيد الفلسفة هذا البعد المتعلق بتجربة الإدراك أو بنشاط العقل اليقظ كما تقولون؟

أودو ماركفارد:

إنه بإمكان الفلسفة أن تعيد إدماج هذا البعد في صلب الواقع، أقصد أن تمكّن الوعي العام من ممارسة فعلية للإستطيقا، وبالتالي أن تخلصها من وطأة بعض المباحث التي تحتكرها. إنني لا أتصور النشاط الفلسفي إسقاطاً متجدداً لنظرة كلية على مجموع الأشياء، بل أشبهه بتيار يهب علينا مثلما يهب رجال المطافىء إلى مكان الحريق. وإذا كان في وسع هذا النشاط أن يقدم حلولاً أصيلة فإن ذلك لا يجوز له إعمال النظر في «الكل» أو اعتبار هذا الكل بناء عقلياً إن لم نقل قصراً يسكنه الفكر.

إن المسؤولية الملقاة على عاتق هذا النشاط هي، بالتحديد، وضع بعض الأشياء تحت المجهر والتدخل السريع حيثما استدعت الضرورة ذلك؛ أي كلما داهم الخطر وبلغ أهل الخبرة ذروة أبحاثهم وعلومهم. فليس الفيلسوف من ينتمي إلى أهل الخبرة والدربة، ولكنه أشبه بالممثل البديل Stuntman الذي يستطيع أن ينوب عن الخبير L'expert في أداء أخطر المشاهد وأصعبها[٢٠].

(انتهى)

---

(٢٠) يبدو أن ماركفارد مخلص لروح النزعة الشكية حتى في التشبيهات والأمثلة التي كان يقدمها روادها القدامى؛ فالمثال الذي بين أيدينا يذكرنا بما جاء على لسان أرسطون حيث شبه الفيلسوف بالممثل الجيد. أنظر بهذا الصدد ضميمة «النزعة الأخلاقية الفلسفية» الملحقة بهذا الحوار. (م).

ـ ضميمة ١ ـ
كتاب «ضد ـ أوديب»

يعتبر كتاب ضد ـ أوديب *L'Anti - Oedipe* (١٩٧٢) من أهم الكتب التي أغنت الحقل الفلسفي القاري في عقد السبعينات. كما يعد أول عمل نظري يستوحي مبادىء حركة مايو ١٩٦٨ الاحتجاجية. ولقد كان هـذا العمل ثمـرة جهود الفيلسـوف جيل دولـوز والمحلل النفسي فليكس جواتري، وهو كتاب مكثف بمراجعه المتعددة، غني بمفاهيمه المبتدعة ـ إذ يعد معجماً لوحده ـ، خصب بدلالاته المستحدثة، جديد بتقنية كتابته المتميزة؛ كتاب يغرقنا في سيل من القراءات والتجارب التي تلتقي فيها الإثنولوجيا باللسانيات والاقتصاد، في حين ـ وهذه من غرائبه! ـ لا تظهر الفلسفة فيه، بمعناها التقليدي، إلا بشكل خجول جداً! لهـذه الاعتبارات كلهـا اعتاص عـلى القارىء الفـرنسي تلخيص مضمونه، فكيف بالأحرى قارءه العربي!

يتناول كتاب ضد ـ أوديب مفهوم اللاشعور L'inconscience كما حددته المدرسة الفرويدية، بالنقد والتقويم، عاملاً على تحويل دلالة هذا المفهوم من البعد «التمثيلي المسرحي» المرتبط بالأسرة إلى بعد اجتماعي سياسي، نقصد اللاشعور من حيث هو «مصنع» أو «معمل» لإنتاج مختلف الرغبات. وبيان ذلك أن التصور الفرويدي للجهاز النفسي تصور تمثيلي تشخيصي يجعـل من «الأنا الأعـلى» Le Surmoi إلهاً يحرك الشخصية بأكملها، أو لنقل شيطاناً يسكن الـظلال ويعمل في الخفـاء على خلق الأوهام. حقاً إن فرويد كان أول من اكتشف الرغبة Le désir ومنطق تشكلها وتولدها، فأسماهـا الليبيدو Le Libido؛ وحقاً أيضاً أنه أول من اكتشف أن الرغبة دينامو ينشط داخل الإنسان وينتج مختلف الرغبات والتعلقات والارتباطات النفسية. لكنه ـ وهذه هي غلطتـه الكبرى في رأي مؤلفي ضد ـ أوديب! ـ عمل على «تغريب» الرغبة عندما سجنها في حدود ضيقة هي حدود الأسرة وتفاعلاتها النفسية (عقدة أوديب)؛ فجعلها بذلك أسيرة ثالوث قزمي مثير للشفقة (الطفل، الأب، الأم). لهذا عمد دولوز وجواتري إلى إطلاق الرغبـة من قمقمها، وذلـك بنقد تصـور التحليل النفسي للرغبـة خصوصاً وأنه حولها إلى «سر عائلي قذر»، وتوسيع هذا التصور لجعله «مصنعاً» أو «معملاً» لا «مسرحاً ضيقاً» أو «فرجة خاصة»؛ أي النظر إلى الـرغبة من حيث كـونها «رتداً اجتـماعياً» Agencement Social، نقصد مجالاً اجتماعياً لتوليد الهذيانات Les délires وخلق الأوهام. وباختصار، إن ما يريد أن يبينه كتاب ضد ـ أوديب هو أن اللاشعور (مسكن الرغبة) ليس ملكية خاصة بالأسرة، وإنما هو مجال مشترك بين الناس.

هذه إذن هي الأطروحة العامة للكتاب. فإذا انتقلنا إلى تفصيل القول فيه وجدناه ينقسم إلى

جزأين: جزء أول يتعلق بنقد مفهوم «عقدة أوديب» الذي استحدثته مدرسة التحليل النفسي؛ وجزء ثان يتعلق بدراسة النظام الرأسمالي وعلاقته بالفصام Schizophrénie. وبين الجزأين تعالق وتكامل.

أما في الجزء الأول، فقد عمد دولوز وجواتري إلى مهاجمة مدرسة التحليل النفسي أشد المهاجمة في مسألة أساسية جوهرية، وهي ما أسمياه «عبادة فرويد لمفهوم أوديب»؛ أي اختزاله للطاقة النفسية الجنسية، الليبيدو أو الرغبة، في نطاق ضيق محصور هو نطاق الأسرة، بحيث قصر فرويد الرغبة على الحياة الأسرية (ثالوث: الأب، الأم، الإبن). وهذا تصور يرفضه المؤلفان ويدعوان، تلقاء هذا الرفض، إلى النظر إلى الرغبة نظرة أوسع وأعم وأشمل، أي النظر إليها من حيث كونها تسري، من جهة، في الجسد الاجتماعي بأكمله كرحالة لا يعرف الاستقرار؛ ومن حيث كونها، من جهة أخرى، تعبر جسد الفرد الواحد بأكمله من رأسه حتى أخمص قدميه. وهكذا يتصور الكاتبان أن الحقل الاجتماعي بمجمله مجال لتجلي الرغبة من حيث هي «سيولات آلية» مثلها في ذلك مثل الكهرباء تخترق آلة بأكملها فتبث فيها الحركة. وإذا كان هذا هو شكل حضور الرغبة في الحقل الاجتماعي، فإن شكل توظيفها واستثمارها لا يمكن أن يستدل عليه إلا بالهذيانات التي «تتكلم» في المجتمع، لا الهذيانات حول كراهية الأب أو حب الأم، وفق ما يفرضه القول بعقدة أوديب، وإنما الهذيانات حول ما يروج في الحقل الاجتماعي بأكمله، أي حول الشعوب والقبائل والأعراق والمال والسلطة... وهي هذيانات لا تخلو من أن تكون أحد أمرين: إما أن تكون فاشستية تتعلق بكره الأجانب ورفض التسامح وإحياء التقاليد العرقية والشوفينية؛ وإما أن تكون ثورية تتعلق بطرق تصور مجتمع أفضل، أي بالحديث عن الحلم والعشق واللعب واليوطوبيا والفن. هذا فيما يخص ارتباط الرغبة بالحقل الاجتماعي وبحياة الناس العامة، أما فيما يتعلق بارتباط الرغبة بالجسد أو بالفرد فلقد صور دولوز وجواتري صلتها كصلة تيار كهربائي بآلة، إذ رأيا أن الرغبة تغمر الجسد كله فتستثمره، أي تحوله إلى آلات راغبة Machines désirantes. خذ مثال الثدي والفم. إن الثدي آلة ـ مصدر تنتج الحليب، والفم آلة ـ موصلة بهذا المصدر ترضع الثدي، وهكذا دواليك.. الجسد كله آلات لإنتاج الرغبة وتوليدها.

خلاصة القول، إذن، إن التحليل النفسي يعاني من قصورين:

أ ـ قصور متعلق بعدم استطاعته تصور «الآلات الراغبة» إلا من خلال المنظور الأوديبي الضيق.

ب ـ وقصور عن إدراك الاستثمارات الاجتماعية لليبيدو، اللهم إلا من خلال التوظيف الأسري.

لكن ما يهم دولوز وجواتري هو ما لم يهتم به التحليل النفسي، أي الجواب عن السؤالين التاليين: قل لي ما هي «آلاتك الراغبة»؟ وما هي طريقة هذيانك حول الحقل الاجتماعي؟ لذلك يعمد المؤلفان إلى إنشاء طريقة مستلهمة من التحليل النفسي ومضادة له، في آن واحد، يسميانها التحليل الفصامي Schizoanalyse، وهي طريقة لا تركز على جوانب حضور الأب أو الأم في هذيانات الرغبة، وإنما على جوانب حضور المجتمع، أي جوانب القمع والتسلط والإقصاء والتهميش التي تعكسها «أقوال» الناس.

أما الجزء الثاني من كتاب ضد ـ أوديب فيتعلق بمحاولة البحث عن أسباب قصور التحليل

النفسي ـ التي أوضحناها سابقاً ـ بربطها، من جهة، بطبيعة المجتمع الرأسمالي؛ ومن جهة ثانية بعدم قدرة التحليل النفسي على إدراك ظاهرة نفسية ولَّدها هذا المجتمع، وهي ظاهرة الفصام. وهكذا ينطلق دولوز وجواتري من تقرير حقيقة مفادها أن النظام الرأسمالي أضحى «حقيقة قائمة فاضحة»؛ حقيقة مولِّدة للاغتراب والاستلاب في مجتمع يحكمه منطق الربح والإنتاجية والمردودية؛ حقيقة بنيت على أساس الفصل بين «الرغبة» و«الإنتاج»، أي الفصل بين «اقتصاد الرغبة» و«الاقتصاد السياسي»، حيث يضع النظام الرأسمالي الرغبة في المجال الخصوصي Le privé والإنتاج في المجال العمومي Le public. وآية ذلك أن الرأسمالية أدركت أن الرغبة تهدد الإنتاج، فعملت على ألا يتم الحديث عنها إلا في عيادة الأطباء النفسيين؛ أما الخارج؛ أي المعمل والمدرسة والشارع، فهو مجال للعمل لا للرغبة! كما أنها أدركت أن تملّك قوة عمل العامل تبدأ أولاً بتملك رغبته، أي بسجنها ضمن إطار الأسرة أو الاستهلاك أو المتاجرة بالأجساد؛ إذ إن ما يهم الرأسمالي هو مختلف «آلات الرغبة والإنتاج» التي يمكن أن توصل بـ «آلة الاستغلال»، أي يداك إذا كنت كناساً، وقدراتك العقلية إذا كنت مهندساً، وقدراتك الإغرائية إذا كنت بغياً، أما ما بقي منك، فإنه لا يهم البورجوازي ولا يريد أن يسمع به. وإن من يتحدث عن هذه «البقية الباقية» (اللعب، الحب، اليوطوبيا، الفن) لا يمكنه إلا أن يشوش على النظام الرأسمالي الإنتاجي، لذلك يسعى هذا النظام إلى تهميشه وإقصائه. ومحصل هذا الإقصاء خلق «الفصام» وولادة «المجنون» و«الممتنع عن كل تصنيف» و«البوهيمي»... أي خلق الشخص المنفلت الذي لا يخضع للنظام والذي يحمل بين جناحيه رغبة جامحة قد تهدد المجتمع الرأسمالي. إن الفصامي ليس هو الشخص الذي «يصنعه المحلل النفسي» ويزج به في المستشفى بدعوى انهياره بسبب تجربة ما في الحياة فاشلة أو بدعوى فقدانه الصلة بعالم الواقع واندفاعه في عالم الخيال والوهم وعدم الاتساق بين المزاج والفكر؛ إنما الفصامي هو الفنان، هو المفكر الثوري الذي يعيش في كنف المجتمع الرأسمالي ويتمرد عليه إما باسم الرغبة (الحلم، اليوطوبيا، اللعب، الحب) أو باسم الثورة (الصراع الطبقي). لكن ههنا مسألة يلح عليها المؤلفان وهي أن الرأسمالية غالباً ما تفلح في استدراج «الفصامي» و«تدجينه». لكن كيف يتأتى لها ذلك؟

يرى المؤلفان أنه لم يكن ليقع ما وقع لولا وجود خلل في نظرية الرغبة (التحليل النفسي) ونظرية الثورة (الماركسية). لذلك يعمد المؤلفان إلى نقد التحليل النفسي والماركسية نقد الأصول لا الفروع، ونقد «الهاوي الشغوف» الذي يفكر في النص معه وضده، لا نقد «الأكاديمي» الذي يحفظ النص فيقدسه أو يدنسه. ومفاد هذا النقد أن التحليل النفسي لا يخدم إلا مصالح البورجوازية حين يحول الرغبة من «سيلان جموح عاصف» إلى «تدفقات صغرى» تقطر على «سرير الأم»، وحين يضخم من دور «عقدة أوديب» فيبادر إلى تزكية رقابة الأنا الأعلى ويجعل الفرد راغباً في القمع فيبارك ما يحدث في المدرسة والأسرة والسجن من تربية «تدجينية» تخدم الأسرة التي تقمع المرأة والطفل ومتعاطي المخدرات والسكير والشاذ جنسياً؛ إذ يتواطأ المحلل النفسي مع البورجوازي فيهمس له في أذنه: «دع المجتمع يعمل، أما الرغبة فستتكفل نحن بها؛ سنخصص لها حيزاً صغيراً على وبر أريكتنا». إنه يتحول بذلك إلى مخدر رفيع المستوى يعمل على ألا تغادر الحقيقة باب العيادة، وإلى «آل كابوني» و«بوليس» يلعب

دور القساوسة والأبالسة. هذا فيما يخص نقد التحليل النفسي أما فيما يخص الماركسية، فإن دولوز وچواتري لاحظا أن النظرية الثورية تحولت إلى نزعة بيروقراطية فظة، إلى درجة أنها أضحت آلة بوليسية مسلطة على رقاب العمال خادمة لمصالح البورجوازية.

هكذا يبدو أن أسلوبيّ المقاومة الوحيدين الممكنين (منطق الرغبة ومنطق الثورة) قد استعادتهما البورجوازية وأفرغتهما من المعنى، وذلك بسبب تواطئها، مما سهل عليها عملية عزل اقتصاد الرغبة عن اقتصاد الإنتاج واللاشعور عن المعمل، مخصصة لكل مجاله: مجال الرغبة هو المجال الخاص، أي الأسرة؛ ومجال الإنتاج هو المجال العمومي، أي مجال المجتمع. لذلك يتساءل دولوز وچواتري: هل هذا النظام محتوم على الإنسان إلى الأبد، محايث لوضعه الاجتماعي كإنسان؛ أم أن بإمكانه أن يتجاوزه ويقضي عليه؟ ويجيبان بقولهما: لا تزال هناك فسحة للأمل؛ ما زال بإمكان الماركسية أن تحيا إذا هي اهتمت بموضوع الرغبة؛ وما زال بإمكان التحليل النفسي أن يجدي نفعاً إذا هو انفتح على نظرية الصراع الطبقي؛ إذ لا وجود لحقل «خاص» تمارس فيه الرغبة وآخر اجتماعي يمارس فيه صراع المصالح. ومن ثم يلزم القيام بـ«ثورات جزيئية» Révolutions moléculaires قائمة على تضافر جهود المحلل الفصامي والمناضل الثوري والفنان للقضاء على الأغلال والأصفاد، وتحطيم الرأسمالية والاستغلال الطبقي، والقضاء على ضغوطات الأنا الأعلى... «ثورة لا تمس فقط الجهاز السياسي وإنما تعيد النظر أيضاً في كل عجلات المجتمع مهما صغرت ودقت».

(المترجمان)

ـ ضميمة ٢ ـ

النزعة الشكّية

النزعة الشكّية Scepticisme مدرسة فلسفية يونانية أسسها الفيلسوف بيرون الإيلي Pyrrhon (٣٦٥ ـ ٢٧٥ ق.م)، واشتهرت بمعارضتها الشديدة للفلسفات الدوغمائية الميالة إلى تقرير الحقائق وادعاء امتلاك المعرفة المطلقة. وقد واجه الشكّاك هذه المزاعم ببسط مفهوم «تعليق الحكم» Suspension du jugement ومفهوم الأتراكسيا Ataraxie (طمأنينة النفس وراحة الضمير). وهم يعنون بالمفهوم الأول ـ ذي الطابع النظري ـ الامتناع عن إطلاق الحكم على ما تكونه الأشياء أو لا تكونه، أي الإحجام عن اعتبار أفكارنا مطابقة بالتمام والكمال لما هو موجود. كما يعنون بالمفهوم الثاني ـ ذي الطابع العملي ـ أن يعيش الفيلسوف الشاك حياة مطمئنة لا يتسرب إليها الكدر أو يعتريها الاضطراب. على أن القول بهذين المبدأين يدل، عندهم، على منهج خاص Agogê يقوم على بسط كل الأساليب الممكنة Tropes التي تسمح ببيان تعارض أفكارنا مع الظواهر نتيجة تبدل هذه الظواهر وتعارضها وتنوعها وتعدد مظاهرها بالقياس إلى حواسنا والأمكنة التي ندركها فيها والظروف المرافقة لعملية الإدراك، ونتيجة اختلاف تصوراتنا الذهنية وتمثلاتنا الحسية وآرائنا حول ما تكونه أسبابها أو غاياتها أو حقيقتها. وإذا كان هذا الأمر يفضي إلى تعليق الحكم، فليس يعني ذلك أن نعتبره ضرباً من الصمت العدمي. أكثر من هذا، يسمح لنا الالتزام بتعليق الحكم أن نوجه حياتنا وجهة عملية تتمثل في عدم اتخاذ المواقف النظرية فيما ينبغي أن تكونه سلوكاتنا أو لا تكونه. وفي هذا تمهيد أول لأن نحافظ على هدوئنا وصفاء سريرتنا، ونهزم مختلف أنواع الاضطراب، فلا نتصرف إلا تبعاً للظواهر التي تفرض نفسها علينا، كالعادات والقوانين وميول الجسد والنفس. وبخصوص هذه الميول يرى سكستوس أمبريقوس Sextus Empiricus أن تعليق الحكم من شأنه أن يفضي بنا إلى الحد من مفعول نزواتنا وأهوائنا، فنمتنع عن اعتناق الآراء والأفكار الممجدة للأهواء المروجة للرغبات.

ومع بداية العصر الحديث، مال بعض الفلاسفة إلى إحياء النزعة الشكية، كالفيلسوف الفرنسي ميشيل إيكيم دي مونتيني Michel Eyquem De Montaigne (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢)، والفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦)، والفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤). فالأول يرى أن تاريخ العلوم والمعارف الإنسانية يشهد على الصراع الدائم الذي يخوضه العقل مع الطبيعة، والذي غالباً ما ينتهي إلى عجز العقل عن التحديد الدقيق لأسباب الظواهر ومبادئها؛ ويرجع هذا العجز، في نظر مونتيني، إلى تعدد وتنوع مظاهر الطبيعة من جهة، وتبدل وتغير أفكار البحاث من جهة ثانية. لذلك كانت الحقيقة الكونية للأشياء التعدد والتنوع لا التشابه والتماثل. وباعتبار ذلك كله

يبدو أن النزعة الشكية البيرونية هي أنسب فلسفة ممكنة للتعبير عن هذا الأمر؛ فهي ليست، كما يعتقد الدوغمائيون، قصوراً أو لامبالاة؛ ولكنها في العمق ضرب من البحث العقلي المستمر الذي لا يكل ولا يتوقف والذي يريد لنفسه أن يكون، على الدوام، فطناً متشدداً لا يقتنع بسهولة ولا يشبع حاجته إشباعاً تاماً. أما هيوم، فقد ضمَّن النزعة الشكية بعداً عقلياً نقدياً ينزع عنها طابع المغالاة ـ الذي ميّزها في عهد اليونان ـ ويضفي عليها سمة الاعتدال، وذلك ببيان أن إعمال النظر الشكّي تجاه الأشياء والأفكار يقودنا إلى الوعي بأن أفكارنا وتمثلاتنا لا تخلو من تقدير واحتمالية، خصوصاً تلك التي يكون موضوعها المجردات البعيدة عن الحواس (علل الظواهر وجواهرها)؛ فيلزم، إذن، ألا نفحص في الموضوعات إلا ما يتناسب منها مع قدراتنا العقلية ومؤهلاتنا الفكرية.

وقد تجذّرت «شكّية» هيوم في الفكر الفلسفي الأنجلوسكسوني إلى درجة أننا وجدنا بعض الفلاسفة التحليليين، أمثال برتراند راسل و ولودفيج فيتجنشتاين، يستعينون بـ «الروح الشكية»، إلى جانب التحليل المنطقي، بقصد تمييز ما يمكن التفكير فيه مما لا يمكن التفكير فيه.

أما كانط فقد جعل النزعة الشكية طريقاً ينقل العقل الفلسفي من نزعته الدوغمائية إلى فلسفة نقدية تتوخى تقييم العقل الفلسفي نفسه بتحديد مبادئه وتعيين حدوده. وإذا كان قد اعتبرها، في كتاب **مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية**، إحدى العقبات التي تقف، مع النزعة الدوغمائية، حجر عثرة في طريق التفلسف الحق، والتي يلزم تقويضها بتبني نزعة فلسفية نقدية، فإنه لم يلبث أن عدَّل تصوره، في كتاب **نقد العقل الخالص**، فاعتبرها، في بداية الأمر (الطبعة الأولى) الطريق المسدود الذي لا يمكن للدوغمائية إلا أن تنتهي إليه، والذي لا يمكن الخروج منه إلا بتبني النزعة النقدية؛ كما اعتبرها، فيما بعد، أي في الطبعة الثانية للكتاب، العلاج الفعال لأمراض الدوغمائية، والذي ما أن يشفى الفيلسوف من تعصبه المذهبي حتى يكون لزاماً عليه طرحه جانباً والكف عن مزاولته: فوحدها النزعة الشكية تعرف «كيف توقظ العقل من سباته الدوغمائي العميق»، رغم أن حثها المتواصل على التحرز في إصدار الأحكام يجعل العقل في خصام دائم مع نفسه، أي في شقاء مستمر.

(المترجمان)

- ضميمة ٣ -

النزعة الأخلاقية الفلسفية

لعل ماركفارد يقصد بالنزعة الأخلاقية الفلسفية التيار الفلسفي الذي ساد في بلاد اليونان في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد، والذي تميز بمناهضته الشديدة للمذاهب الدوغمائية التقريرية كالمذهب الأبيقوري والمذهب الرواقي. ويشمل هذا التيار النزعة الشكية، سواء تعلق الأمر بما جاء عند بيرون الإيلي أو بما عرفته هذه النزعة مع أناسيداموس Enésidème (قبيل الميلاد) وسكستوس أمبريقوس. كما يشمل هذا التيار النزعة القائلة باللذة L'hédonisme cynique والتي انتصر لها كل من أرستيبوس Aristippe وهيجسياس Hégésias وغيرهما، فضلاً عن نزعة الاحتمال التي روجت لها الأكاديمية الأفلاطونية مع كل من أرقاسيلاس Arcésilas وقرنيادس Carnéade. وتمثل رفض هذه المذاهب للدوغمائية في اشتراكها جميعاً، على اختلاف مناهجها وتوجهاتها، في القول بامتناع المعرفة الكلية اليقينية بالعالم، وبالتالي استحالة بناء تصور عقلي أو مثالي للحياة الأخلاقية، أي انتفاء إمكانية النص المبدئي على السلوك الواجب فعله أو السلوك اللازم تركه. وهكذا يذهب القائلون بمذهب اللذة في الحياة إلى ضرورة البحث عن سبل إشباع اللذة وتجنب مضار الألم، لأن البحث عن إشباع اللذة بداهة أولية تسكن انطباعاتنا وتقديراتنا المباشرة؛ فلا ينبغي أن نفرض على هذه البداهة وجهة نظر عقلانية أو أخلاقية تحدد نمطاً مثالياً نبتغيه لحياتنا ابتغاء. وبعبارة أوضح لا يكون السلوك والمعرفة يقينيين ومرتكزين على أساس صلب إلا إذا أسندناهما على الانطباع المباشر الذي ينبغي أن نتمسك به إذا أردنا أن نحافظ على اليقين. أما الشكاك فقد مالوا إلى القول بنسبية المعارف الإنسانية واحتجوا على ذلك بما يطبع الأشياء من تنوع وتعدد في المظاهر. وإذن، لا عجب إن وجدناهم يقولون بمبدأ «تعليق الحكم»، ويسحبون هذا المبدأ على الحياة الأخلاقية فلا يقرون بوجود أو عدم وجود «الجميل» أو «القبيح» أو «الخير» أو «الشر»؛ وإنما يذهبون، على حد قول بيرون، إلى القول بالاصطلاح أو العرف بين الناس فينفون وجود الخير بالذات. وهم يبنون هذا التصور، إن كان هناك تصور، على ما يلاحظون في الحياة من أن الشيء الواحد يكون تارة خيراً وتارة شراً. كما يقولون، بتعبير بيرون، إن الطمأنينة الوحيدة التي قد يسعد بها الإنسان في حياته هي الاقتناع بأن الأشياء في تقلب وتحول مستمرين، وأن هذه الحال تقتضي ألا نصدق حقيقة بعينها أو نميل إليها أو حتى نعزف عنها. لهذا السبب اعتبر النقاد شك بيرون أخلاقياً أكثر منه منطقياً أو معرفياً. إن الفيلسوف، في نظر أرسطون، هو من يحجم عن التدخل في حياة الزوج فلا ينصحه أو يعلمه كيف يتدبر حياته الزوجية، وهو يفعل ذلك لعلمه أن أقصى ما يمكن تداركه هو أن يعلم الزوج كيف يفتح عينيه لكي يسيِّر نفسه بنفسه. وبتدقيق أكبر، لا يسع الفيلسوف إلا أن يوجه كيفية السلوك إلى الوجهة التي يرتضيها له أو يجد مبررات الإقدام

عليه، فلا يملي قواعد للفعل ولا يحدد واجباً بعينه، وإنما حاله في ذلك كله كحال الممثل الجيد حين يقدم على لعب الدور الذي تقتضيه الحال كلما وجب الابتدار إلى ذلك. هكذا ينتهي الشكاك إلى القول بأن الحكيم هو من يخضع للظروف فلا يختار فعلاً بعينه ولا يفضل سلوكاً على آخر، لعلمه بعدم وجود مسوغ أو مبرر لذلك. أما أرقاسيلاس فيستند إلى مبدأ «الاحتمال» ويبني عليه القول بتساوي التمثلات إثباتاً ونفياً، صدقاً وكذباً؛ يقصد أنه يمكننا إثبات الشيء مثلما يمكننا إثبات نقيضه، فينتفي بذلك الابتدار إلى الأخذ بمبدأ تعليق الحكم. أما قارنيادس فيرى أن أفعال الناس ومشاكلهم وشؤون حياتهم محكومة بالصدفة، وأن كل ما يسع الإنسان فعله هو امتحان التمثلات تُفحص علاقاتها الداخلية والولوج إلى تفاصيلها، فإذا أبصرنا حبلاً وظنناه ثعباناً ضربناه بالعصا فعلمنا ما هو. وهكذا يكون الأمر، لكن من غير أن نجعل منه مطية للجزم بما تكونه حقائق الأشياء في ذاتها. والأمر نفسه يقال عن السعادة؛ نقصد أننا عاجزون عن معرفة ماهية السعادة، لأن أقصى ما يمكن معرفته بشأنها هو أنها محصلة الحذر والحيطة، أي محصلة ما نقوم به من سلوكات نبتغي لها الاستقامة من غير أن ندّعي أنها نموذج السلوك الحميد المبارك الذي يجب استحسانه أو الإذعان له.

(المترجمان)

- ضميمة ٤ -

عصر الأنوار

يعتبر عصر الأنوار Le siècle des lumières، الذي بزغ سناؤه في القرن الثامن عشر بأوروبا، عصر انتصار قيم الحرية والعقلانية والديموقراطية والتقدم؛ أي عصر انتصار الفكر الفلسفي الحر، الذي مهّد بمنطلقاته العلمانية وتوجهاته السياسية الوضعية، الطريق لقيام الثورة الفرنسية والإعلان عن شرعة حقوق الإنسان وترسيخ العقيدة البورجوازية فكراً (حق التملك الفردي الذي ينظمه القانون الوضعي القائم على التعاقد الاجتماعي)، وسلوكاً (التربية المتحررة للمواطن الأوروبي الحديث)، وسياسة (الدولة الحديثة بمقوماتها الدستورية الوضعية وتوجهاتها الليبرالية).

وإذا كانت فلسفة الأنوار قد أخذت تنتشر في أوروبا عامة وفرنسا خاصة حوالى سنة ١٧٦٠، فإن ذلك لا يعني أنها كانت قسراً على الفلاسفة، لأن مصطلح «فلسفة الأنوار» إنما يعني، في العمق، انبعاث الروح النقدية التجديدية من رماد العصور الوسطى، تلك الروح التي شملت الإبداعات الشعرية الأدبية والمقالات الفكرية الفلسفية والتآليف الموسوعية. وإذا شئنا قلنا، مع كانط، إنها الفلسفة التي عملت بالشعار القائل: «لنتسلح بالشجاعة الكافية حتى يُعمل كل واحد منا عقله في كل ما هو مدعو إلى بحثه».

ولقد استدعى تحقيق هذا المطلب من المثقفين الفرنسيين العمل على تحرير العقل من الأوهام والخرافات التي حالت دون استكمال ما كانت الفلسفة اليونانية الهلينية قد شرعت في إنجازه، نقصد الانطلاق نحو البحث والدراسة والاكتشاف والمعرفة. وهكذا أشرف الفيلسوف الفرنسي دونيس ديدرو Denis Diderot (١٧١٣ - ١٧٨٤) على وضع موسوعة فلسفية شاملة للمعارف، وساعده في ذلك زمرة من المثقفين كدالمبير D'Alambert ودوجوكور L. De Jaucourt ودوبنتون L. Daubenton وغيرهم. وقد سعت هذه الموسوعة إلى تربية «الحس النقدي» لدى «المواطنين» وتنويرهم عن طريق محاربة الجهل وإطلاعهم على منجزات العقل في مجالات العلوم والفنون والصناعات. ولعل تنديد اليسوعيين بهذه الموسوعة وممارسة الرقابة عليها في جامعة السوربون وإدانتها من جانب البرلمان دليل قوي على ما ابتغته من جدة واستهدفته من معارضة لأشكال التعصب الديني وفضح خروقات الكنيسة السياسية.

وفي الوقت نفسه قام ڤولتير Voltaire (١٦٩٤ - ١٧٧٨) ينتقد التعصب الديني وينادي بفكرة التسامح Tolérance، لكنه لم يكن يتوخى من ذلك مهاجمة العقيدة المسيحية وإنما كان مسعاه الأساسي فضح الخرافات والتنديد بالاضطهادات والخروقات السياسية التي يمارسها رجال الدين باسم العقيدة.

وحتى يتحقق ذلك على أرض الواقع، دعا ڤولتير إلى التمرد على سلطة الكنيسة، كما طالب الدولة بأن تتخلى عن وظيفتها التقليدية المتمثلة في رعاية العقيدة، فيتحول اهتمامها، بدلاً من ذلك، إلى حماية الخيرات المدنية للمجتمع. وبعبارة أخرى ألح ڤولتير على أن تصبح العقيدة قضية شخصية يتحمل فيها كل شخص مسؤوليته أمام خالقه؛ فلا ينبغي أن يفكر أي منا في أن يفرض على الغير تصوره الخاص للعقيدة أو ما ينبغي أن تكون عليه. وقد شبّه ڤولتير التزمت الديني وما يصاحبه من رقابة على الأفعال والأفكار بذلك القصب الذي أماله الريح في الوحل فأمر قصباً آخر لواه الريح وجهةً معاكسةً بقوله: «ملْ يا هذا البئيس إلى حيث ملت وإلا التمست من ذوي الشأن والبأس أن ينزعوك ويحرقوك».

ولم يقف فلاسفة الأنوار عند الإشادة بقيم العقل والحرية والحقوق الطبيعية للأفراد، بل تجاوزوا ذلك كله إلى تصور إمكانية تحقيقها في الواقع. وبالرغم من اختلافهم في تصور كيفية تحقيق هذه القيم فإنهم ساروا إلى الغاية نفسها وتوحدوا حول نظريات ليبرالية في السياسة والقانون والتربية. وهكذا وجدنا ڤولتير يوكل مهمة تحقيق هذه القيم إلى المستبد المتنور Le déspote éclairé الذي بقبضته الحديدية وفكره المتفتح يستطيع أن يساعد الشعب المغلوب على أمره والغارق في الجهل والبربرية على التحرر والتقدم. وفي هذا الإطار ينبغي التذكير بالتأثير القوي الذي مارسه فلاسفة الأنوار على الملوك والأمراء والأميرات. فقد أدت مراسلات ڤولتير مع ملك بروسيا فريدريك الثاني، والرسائل التي تبادلها ديدرو مع الأميرة كاترين الثانية - التي استوحت الكثير من روح القوانين لمونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) - إلى المساهمة في إنجاز بعض الإصلاحات السياسية والاقتصادية في بعض الدول المتأخرة عن اللحاق بالإصلاح السياسي.

أما مونتسكيو فقد حاول رسم ملامح الحكومة الصالحة على أساس مبدأ «فصل السلطات»، أي الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، كما اعتبر هذا المبدأ خير وسيلة لتحقيق الحرية السياسية للأفراد. إن القانون، في نظره، هو العقل البشري ذاته وقد صار يحكم الشعوب والأقوام؛ والقوانين السياسية والمدنية لكل أمة ما هي إلا حالات خاصة يفصح من خلالها العقل البشري عن ذاته ويجسد مبادئه السامية. يقول مونتسكيو بهذا الصدد: «سنفقد كل شيء إذا ما انفرد حاكم ما أو انفردت تلك الهيئة المنتمية إلى الإمارة أو النبلاء أو الشعب بممارسة هذه السلطات الثلاث مجتمعة: سلطة سن القوانين، وسلطة تنفيذ القرارات العامة، وسلطة البت في الجرائم والنزاعات التي تحدث بين الأشخاص».

وإذا كان ڤولتير وديدرو قد وجدا في سياسة المستبد المتنور ما يسمح بتطبيق هذه الإصلاحات وفرضها بكل ما يقتضيه الأمر من رباطة جأش وصرامة، فإن روسو رأى، بعكس ذلك، أن تحقيق الحرية السياسية وضمان الحقوق الطبيعية للأفراد يتوقف على مدى تمتع الشعب بحق السيادة. فقد كتب يقول في العقد الاجتماعي: إن الحرية هي جوهر الإنسان وإنه يلزم أن تضطلع المؤسسات السياسية بضمان الحرية، خصوصاً وأن الإنسان الحديث فقد خصال «الحالة الطبيعية» ودخل في صراع دموي مع أخيه الإنسان. لذلك ارتأى روسو أنه لا يمكن تجنب هذه الحروب التي غذّاها الصراع من أجل الملكية

إلا بالتعاقد الاجتماعي بين مجموع المواطنين وأغلبيتهم في المسائل التي تتعلق بمصلحة الجميع. كما اعتبر أن هذا التعاقد يجعل كل فرد يمتثل لقانون يكون هو نفسه قد اشترك في صنعه؛ بل إنه من اللازم أن نفرض هذه الإرادة العامة على كل من رفض الخضوع لها لأن: «هذا الإجبار ما هو إلا إجبار على أن يكون حراً». هكذا ينتهي روسو إلى الخلاصة التالية: وهي أن أفضل نموذج للدولة هو ذاك الذي يضع فيه الشعب القوانين وتكتفي الحكومة بتنفيذها وحمايتها، سواء كان نظامها ملكياً أو غير ملكي. كما يرى أن التربية الليبرالية ضرورية لجعل المواطنين يستوعبون قيم الديمقراطية والحرية والمصلحة العامة.

ولقد كانت نتيجة بذور التحرر التي غرسها فلاسفة الأنوار أن قام الفرنسيون في القرن الثامن عشر أمثال روبسبيير وسان جوست يقطفون ثمارها ويستوفون مبادئها لإقامة الثورة الفرنسية البورجوازية، كما تُوجت هذه الفلسفة العلمانية بالإعلان يوم ٢ آب/ غشت ١٧٨٩ عن شرعة حقوق الإنسان والمواطن.

(المترجمان)

الفصل الخامس

نقد العقل الكلبي

- تقديم .
- حوار مع بيتر زلوترديك .

تقديم

إن من يتناول كتابيّ نقد العقل الكلبي[1] والشجرة الساحرة[2] للفيلسوف الألماني الشاب بيتر زلوترديك Peter Sloterdijk، يجد نفسه في النهاية أمام مفكر متميز يسعى جاهداً إلى فتح هذه الأرض المجهولة Terra Incognita التي نطلق عليها اليوم: «مبحث تاريخ الأفكار». والحق أنه أفلح إلى حد كبير في تحقيق مراده. يشهد على ذلك حسه النقدي الكبير، وقدرته الخارقة على الحفر في الكتب المنسية المهمّشة، وقراءته المتمعنة في ظلال الأحداث التاريخية، واقتداره المدهش على ضبط الخيط الرفيع المنفلت بين النصوص والوقائع. يشهد على ذلك أيضاً ما جاء على لسان المفكر الألماني الكبير، يورغن هابرماس، حين عد كتاب زلوترديك الأول: «أهم كتاب صادر في مبحث تاريخ الأفكار منذ سنة ١٩٤٥».

انطلق بيتر زلوترديك، فيما كتبه، من مسألة معاينة مخبورة، وهي أن أوروبا الحديثة، «أم الثورات ووطن الحداثة»، عاشت ولا زالت تعيش «أزمة هوية خانقة»؛ أزمة عبّر عنها المفكر الألماني المعاصر ميخائيل توينيسن Michael Theunissen أحسن تعبير حين قال: «منذ زمن بعيد، وعلى أحدث تقدير، منذ القرن الماضي، لم نعد نعرف، نحن الأوروبيين، من نكون ولا أي شعب سنكون في المستقبل». وإذا كان زلوترديك قد ركز على هذه الملاحظة، فإن ذلك لم يثنه عن الذهاب إلى أبعد من ذلك والتساؤل عن الأسباب التي قادت الشعب الأوروبي إلى هذا الوضع المأزوم.

يلاحظ، بهذا الصدد، أن الوعي بهذا الوضع ليس وليد اليوم وإنما عُرف منذ زمن غير يسير، وبالذات أثناء وبُعيد قيام الثورة الفرنسية باعتبارها خطاً فاصلاً بين ماضي أوروبا ومستقبلها. ولقد تنبه مفكرو أوروبا المحدثون أنفسهم إلى أثر الثورة في خلق عالم جديد يجبّ مع عالم أوروبا القديمة. يقول زلوترديك: «إن النقاد الذين عاصروا الثورة الفرنسية، وكذلك مفكري المثالية الألمانية والنزعة الرومنسية الأولى، بل وكبار محللي عصرهم، أعني ماركس وتوكفيل وكونت وكيركجارد، شخصوا وضع عصرهم تشخيصاً دقيقاً، وتنبأوا بأنه سيكون العصر الذي يقود إلى تحول اجتماعي جذري في حياة الناس؛ تحوّل سيجعل من شاهديه وضحاياه مجانين في وضع لم يعد يسمح لهم بأن يدركوا ذواتهم أو يعبّروا عنها من خلال لغة التصورات القديمة»[3]. إن الإحساس بهذا الوضع الفاضح سيدفع مختلف مفكري أوروبا المحدثين إلى تأويل حالهم وبحث سبل مآلهم. فمن مشتك متبرم من الطابع الآلي الذي

---

(١) Peter Sloterdijk. *Kritik der zynischen Vernunft*. Francfort. Ed. Suhrkamp. 1983.

(٢) Peter Sloterdijk. *Der Zauberbaum*. Francfort. Ed. Suhrkamp. 1985.

(٣) Peter Sloterdijk: «Weimar et la Californie. Note sur la crise de la philosophie de l'histoire et sur la prolifération des doctrines holistiques». *Critique*. N°464 - 465. Janvier- Février, 1986. p. 115.

أضحى يدمغ الحياة العصرية، إلى محتج مولول على أفول الحس الديني وضموره؛ ومن متنبىء بمجيء عهد العدمية الأوروبية، إلى مبشر بيوطوبيا مجتمع شيوعي يمحي «عصر ما قبل - التاريخ» ويدشن عهد التاريخ البشري الأصح؛ ومن معلن عن قدوم عصر إنسان بلا سمات أو قسمات، عصر الجماهير النكرة والحشود المجهولة، إلى (. . .)، تعددت الرؤى والداء واحد. . نقصد هموم أزمة الهوية الأوروبية.

لقد أدى هذا الإحساس إلى نشأة النزعة التاريخية (التاريخانية) Historicisme في عصر الحداثة. هذه النزعة، التي تضخمت أكثر في القرن التاسع عشر وما بعده، إنما عبَّرت، في نظر زلوترديك، عن الشعور الحاد بأزمة الهوية. لذا كان من اللازم أن تلعب دور الوسيط بين هوية كانت في الماضي ولم تعد موجودة في الحاضر وهوية لم تولد بعد؛ أي أنها كانت تشخيصاً لوضع مأزوم وعلاجاً مؤقتاً له. وبعبارة أوضح، نشأت هذه النزعة لكي يجد فيها المثقفون الأوروبيون ما يمنحهم الوعي بذواتهم انطلاقاً من الماضي أو في اتجاه المستقبل؛ وكأن لسان حالهم يقول: «إذا لم نكن نعرف من نحن، فعلى الأقل لنا الحق في أن نعرف أين موضعنا داخل تاريخ البشرية جمعاء».

هكذا يظهر إذن أن التاريخ وفلسفته إنما عملا، في الحقيقة، على مساعدة دعاة الحداثة على ملء فراغ ثقافي خلقه الشعور بأزمة الهوية. غير أنه سرعان ما انتهى مفعول هذا العلاج الثقافي المؤقت، فأصبحت النزعة التاريخية تعيش اليوم أزمة اعتبرها زلوترديك أزمة اكتمال وأفول. يقول هذا الفيلسوف: «يمكننا أن نقول اليوم، بعد إلقاء نظرة إلى الوراء، إن عصر العلاج الثقافي قد بلغ اكتماله ومنتهاه»[4]. لكن السؤال الذي يطرح بهذا الصدد هو: كيف حدث هذا الأمر؟

يجيب زلوترديك بأننا أُخبرنا، في الحقيقة، بهذا الأمر من الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه. فلقد أعلن الحرب، منذ قرن تقريباً، على النزعة التاريخية؛ كما دعا، في مقابل ذلك، إلى القيام بتشخيص ثان لحال أوروبا الحديثة المريضة، تشخيص يتيمن بنزعة الإعلاء من شأن الحياة. أضف إلى ذلك فشل التجربة الألمانية النازية المتبنية لإيديولوجيا جرمانية شمولية؛ تلك التجربة التي سعت، بنرجسيتها الحيوية، إلى إحياء التجربة التاريخية للشعب الألماني. هكذا أدى هذا الفشل إلى الحد من تضخم التاريخانية المتطرفة لدى المفكرين الألمان والاستعاضة عنها بحس تاريخي تطبعه النظرة العقلانية للحداثة.

لكن النزعة التاريخية، مع ذلك، تنين بألف رأس ورأس؛ فهي لم تمت بصورة نهائية بل أعيد إحياؤها مع الاتجاهات الفكرية والحركات الاجتماعية التي ظهرت إبان فترة الستينات والسبعينات من هذا القرن؛ ونحن نذكر من بين هذه الاتجاهات النزعة الهرمنوطيقية والحركة الطلابية والنزعة النسائية والحركة البيئية والنزعة السيكولوجية التاريخية ومختلف الاتجاهات التي تعكس الحنين إلى الماضي. وإذا كانت هذه النزعات تتصف بالاعتدال، فإن «النزعة الكلبية» التي عاصرتها، والتي أصبح يطلق عليها اليوم إسم: «النزعة التاريخية الجديدة» أو إسم: «النزعة المحافظة الجديدة»، إنما صارت أكثر تطرفاً من

---

(٤) Op.Cit., p. 116.

ذي قبل. غير أن هذا الانبعاث لا يعني، في نظر زلوترديك، استحالة اندحارها في يوم من الأيام؛ فهي تظل، «من حيث كونها تعويضاً علاجياً عن أزمات الهوية الجماعية»، مجرد تدبير هش مؤقت عاجز عن حل المسألة الأولية التالية وهي: «من نحن على الأحق وكيف يجب علينا أن نحيا؟»[٥]. أكثر من هذا، إن جل المحاولات التاريخانية التي بذلت من أجل الإجابة عن هذه المسألة تحولت، في النهاية، إلى: «أضحوكة ومسخرة» كان آخرها الانهيار المهول للماركسية والمعسكر الشرقي. لقد أصبح الناس يشعرون اليوم بأن تطور العالم أضحى يسير كعاصفة هوجاء Maelström تلتهم أحداثاً عمياء تذهب بأكثر العقول نباهةً فلا تقدر على إدراك مغزاها. وهذا الوضع أفرز موقفين اثنين هما: موقف كلبي Cynique بطولي؛ وموقف رواقي Stoïcien لامبالٍ يتخذ فكرة «الهروب من الزمن» شعاراً له. وإذا كان زلوترديك يميل إلى الموقف الأول، فإن ذلك لا يعني تبنيه للنزعة الكلبية المعاصرة كما يعبِّر عنها «العقل الكلبي» الحديث. إنه، على العكس من ذلك، يأخذ بالنزعة الكلبية في صفائها الأصلي ونقائها الحقيقي، أي النزعة الكلبية القديمة كما مارسها ديوجين المتوحد.

ألف زلوترديك كتاب **نقد العقل الكلبي**، ذا العنوان الملغز المفارق، بمناسبة مرور مائتي سنة على صدور كتاب **نقد العقل الخالص** للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط. وقد قدّم لهذا الكتاب بقوله: «إن الأفكار التي نضعها اليوم بين يدي قارىء هذا الكتاب، الحامل لعنوان يذكّرنا بالتقاليد العريقة للفلسفة، لهي، في العمق، تأمل في عبارة تكاد تكون اليوم حفارة قبر الفلسفة، نقصد عبارة: «المعرفة سلطة». فهذه العبارة توجز مشاغل الفكر الفلسفي الحديث بأكمله، كما تعلن عن النوايا المضمرة التي قادت هذا الفكر، غير البريء، إلى الاحتضار والهلاك. إنها إذن تضع حداً لنمط معين من المعرفة كان يعني، كما في الدلالة الأصلية للفظة الفلسفة، نظرية في العشق، أي حب الحقيقة وحقيقة الحب. ولعل هذا ما يفسر سيادة معارف مجددة في القرن التاسع عشر، أقصد تلك المعارف التي برزت على أنقاض جثة الفلسفة الهامدة، والمتمثلة في مجمل العلوم الحديثة ونظريات السلطة وعلم السياسة ونظرية الصراع الطبقي والنزعة التكنوقراطية والنزعة الحيوية.. وهي معارف اتخذت أشكالاً تعبيرية مختلفة وتسلحت بمبدأ السلطة حتى النخاع. لقد قاد هذه المبدأ الشهير القائل بسلطة المعرفة إلى تسييس الفكر»[٦].

والحق أنه يستعصي على القارىء تلخيص مضمون هذا الكتاب، نظراً لأسلوبه اللاذع وتهكماته الساخرة وصرخاته المدوية وضحكاته النيتشية الماكرة، ونظراً أيضاً لتعدد وتشابك المجالات المعرفية التي ينتقدها وتنوع أشكال النزعة الكلبية التي يفضحها؛ من كلبية عسكرية وأخرى سياسية وثالثة جنسية ورابعة طبية وخامسة دينية وسادسة معرفية... وجملة القول: يبدو كتاب **نقد العقل الكلبي** ضرباً من النقد لحداثة أوروبا؛ نقد مر لاذع، عنيف قادح، يتخذ من كتابات وسلوكات الكلبيين القدامى أصولاً له ومنطلقاً. فيعدّ ديوجين الكلبي «المتوحد الأصيل» و«الأخلاقي المحرك للضمائر العنيد» نموذجاً له،

---

(٥) Op.Cit., p. 118.
(٦) Peter Sloterdijk. *Critique de la raison cynique*. Trad de l'allemand par Hans Hildenbrand. Paris, Christian Bourgeois éditeur. 1983. pp. 7 - 8.

كما ينحو باللائمة على الإنسان المعاصر ونزعته الكلبية المستحدثة التي شوهت النزعة الكلبية اليونانية الأصيلة، سواء بتخليها عن حسها النقدي وعقلها اليقظ التواق إلى المعرفة الحقة، أو بارتمائها الأعمى في دهاليز السلطة والمؤسسات والأشياء والأوهام.

يتضح إذن أن نقد العقل الكلبي هو نقد للحداثة ونزعتها الكلبية المبتدعة. وهو يقصد بالحداثة عصر الأنوار Aufklärung من حيث مبادئه وفلسفته التي أدت إلى تطورات فكرية وسياسية واقتصادية واجتماعية هامة؛ أي العصر الذي اعتبر فيه الشر جهلاً والمعرفة العقلية بالأشياء تجاوزاً للشرور واستضاءة بنور الحقيقة. يقول كانط مجيباً على السؤال: «ما الأنوار؟»: «إن معنى الأنوار خروج الإنسان من تبعيته وإمعيته»، أي «أن يملك الإنسان شجاعة استخدام عقله بنفسه»[٧]. أما النزعة الكلبية الحديثة فيقصد بها الوعي الزائف بحقيقة ما يعيشه الإنسان الحديث.

والحق أن مبدأ الأنوار أضحى وهماً عندما ظهرت الآثار المدمرة للعقلانية الحديثة؛ تلك الآثار التي انعكست سلباً على الطبيعة والإنسان، وجعلت من العقل نفسه «آلة تعذيب». لكن عوض أن يبحث الإنسان الحديث عن أصل هذا الوهم ويقضي عليه، بأن يعود الأدراج إلى معين الحداثة الذي لا ينضب فيطور محاسنها وينأى عن معاطبها، اكتفى بأن ارتمى في أحضان أوهام جديدة صنعت «وعيه المزيف» بالواقع، أي «نزعته الكلبية» الحديثة التي رأى فيها خير معين على هذا الوعي. لهذا عمد زلوترديك إلى التصدي إلى هذه النزعة المبتدعة، والتي أخذت تنتشر كالسرطان وتتحول شيئاً فشيئاً إلى طريقة حياة كونية وفلسفة شعبية؛ عاملاً على كشف أوهامها وإبطال أراجيفها بالعودة إلى مناهل النزعة الكلبية «الأصلية»، كما مثلها ديوجين الكلبي، واستخدام أدواتها النقدية، من تهكم وتجريح وهجو، في نقد وتقويم النزعة الكلبية الحديثة. لذا أمكن القول إن كتاب نقد العقل الكلبي هو كلبية كلبية؛ أي أنه يتبنى كلبية تتميز بسعيها الدؤوب إلى تجديد أمل «الأنوار» في أن يعمل «الإنسان الواعي» على تغيير أوضاع الإنسان في هذا العالم... لكن كيف حدث ما حدث؟ كيف أصبحنا كلبيين من غير أن نستشار؟

إن الإنسان الحديث لم يعد يهتم بالمعرفة لذاتها، بل أضحى يلتمس فيها الطريق إلى التحكم والسيادة والسيطرة. ومعنى ذلك أنه لم يعد يجد في المعرفة والعلم سوى وسيلة للظفر بالسلطة والنفوذ. إنه لم يعد يهتم بمعرفة ذاته أو ذوات الغير، كما كانت عليه الحال في عصر الأنوار، بل أضحى همه الوحيد أن يعيش لوحده، بأنانيته وإرادته للسلطة؛ فلا هو يكترث بكيفية العيش ولا هو يعبأ ببحث أسبابه وغاياته، ولا هو يفكر حتى فيمن يعيش معه. ويطلق زلوترديك على هذا العقل، الذي أضحى يوجه الناس توجيهاً يجعلهم غير مبالين بحاجات الذات وقيمها وحاجات الآخرين ومبادئهم، اسم: «العقل الكلبي». وهو عقل لا يسعى بحساباته، سواء كانت حسابات المثقفين أو الساسة أو الشركات المتعددة الجنسيات أو النقابات، إلا إلى تحقيق هدف واحد، ألا وهو مقاومة المعرفة الحقة بالذات

(٧) Emmanuel Kant. «Qu'est ce que les lumières?» In: *la philosophie de l'Histoire* (Opuscules). Coll. Médiations. Paris, Ed. Gonthier. 1947. p. 46.

والغير. وبعبارة أوضح: إن ما يميز العقل الكلبي المتكالب هو معاداته لكل تنوير جديد، مما يعني أنه لم يسر، كما يقتضي المبدأ، في الاتجاه الذي يمكّنه من تطوير فكر الأنوار، ولكن كل ما فعله أنه سلّم بمساوئه وانزلق وراء مخاطره.

لقد عملت الأنوار على كشف «أسس» المُثُل الدينية والقيم الأخلاقية والمبادىء السياسية على السواء، فـ «عرّتها» بذلك وأبانت «تهافتها»؛ وهي باستبانتها تلك تكون قد هتكت المحجوب وفضحت المستور، نقصد الميتافيزيقا من حيث كونها أساس القيم. غير أن «كلبية» الإنسان الحديث جعلته لا يستوعب الهدف من هذا الكشف. إذ عوض أن يستمد منه تحرره، بنى عليه أوهاماً أخرى وسجن نفسه فيها؛ وعوض أن يعمد إلى إعادة ترتيب شؤون بيته بعد أن انقشع ضباب الميتافيزيقا انجر، بسبب إحجامه عن فهم ذاته ومعرفة حاجاته على ما يفرضه المبدأ، إلى نقل عبوديته من مجال الميتافيزيقا إلى مجال عالم الأشياء والمؤسسات والأمور الطوارىء، وأضحى لا يتصرف إلا بوحي الأشياء أو إمرة المؤسسات أو إملاء الظروف، ولا يسلك إلا بتوجيه مجريات الأمور ومنقولات الجائبات ومقتضيات المقامات. خذ مثلاً فلسفة هايدجر التي يعدها زلوترديك نموذج النزعة الكلبية المعاصرة. فلقد كشفت هذه الفلسفة عن وجود إرادة للقوة تتوارى خلف الأخلاق والميتافيزيقا؛ وهي بكشفها عن هذا الأساس انتهت إلى ترسيخ نزعة لاأخلاقية جعلت «العقل المعاصر» يبحث عن غاياته بلا أخلاق أو مروءة، أي بكيفية كلبية ليس فيها اعتبار للأعراف والتقاليد والمثل. بل الأنكى من هذا: لم يعد الناس، رغم صم آذانهم عن المُثُل، ينصتون إلى صوت رغباتهم، وهم يبررون ذلك بمحدودية هذه الرغبات، ليتبعوا، في الأخير، هذه الإرادة اللانهائية المتجبرة التي تعيش داخل الأشياء والسياقات والمؤسسات، نقصد «إرادة القوة».

هكذا إذن يكون الإنسان المعاصر قد فقد المُثُل وفقد معها ذاته، وهكذا يكون نقد «الأنوار» لأسس كينونة الإنسان قد أحدث أثراً مدمراً غدت معه النزعة الكلبية سيدة الميدان وقائدة الجموع والحشود، فهذه الجموع لا تتصرف، في الحياة، إلا لدوافع موضوعية قسرية أو رغبة في الحفاظ على الذات في عالم الذئاب. إنها لا تحترم إلا «أوامر الأشياء»، ولا تنقاد إلا لـ «حيثيات وملابسات الظروف»؛ وهي لذلك لا تفتأ تقاوم المواقف الساعية إلى إزالة غشاوة الأوهام عن عيونها. إن الناس يعاكسون رغباتهم، ولسان حالهم يكاد يقول: «هذا لا يهم. إن ما يهم هو أن نكون في مستوى ما تطلبه الظروف، وعند حسن ظن ما تطلبه المؤسسة أو يرغب فيه منطق الأشياء». حقاً إنهم يعون بأن وعيهم «مزيف» ولكنهم يعلمون، من الجهة نفسها، أن «الوعي المزيف» ضروري لأنه وعي مزيف «متنور»! ولأنه من الأفضل للإنسان أن يعيش الوهم والخطأ على أن يقضي حياته كلها في البحث عن معرفة أفضل[٨].

ولعل خير مثال يعبّر عن هذا «الموقف الكلبي» هو ما أسماه زلوترديك بـ «أعراض مرض فايمار»

---

(٨) Jacques Poulain. «Cynisme ou rationnalisme. Le temps du jugement». *Critique*. N° 464 - 465. Janvier - Février 1986. pp. 72 - 74.

Le syndrôme de Weimar[٩]، يقصد الحمى النفسية السياسية التي استبدت بالأمة الألمانية ما بين الحربين العالميتين (١٩١٨ - ١٩٣٣) والتي جعلتها، من جهة، تهذي حول تاريخها وفكرها وأدبها وفنها في الماضي والحاضر والمستقبل؛ كما جعلتها، من جهة ثانية، تنشىء بكيفية عصابية وإبداعية، في آن، شكلاً علاجياً لوضعها المتأزم المتمثل في الألم والخسارة والضياع والانحطاط والريبة. . . وهو شكل يعكس استراتيجيات أزمة فرَّخت الدادائية والثورة المحافظة والميثولوجيا الماركسية. لقد كانت الكلبية بادية في كتابات هذه المرحلة من جانبين: جانب خلق وعي مزيف بالواقع ينتهي إلى ميثولوجيا تخدم أغراضاً إمبريالية، وجانب العزوف عن فهم الواقع بوقف ساعة المعرفة الأفضل. وهي في ذلك كله لم تكن لتخص ألمانيا ما بين الحربين، أي ألمانيا «الأسطورة والإمبريالية»، بل صارت تشمل اليوم أيضاً النزعة الأمريكية المؤثنة لآلهة التقدم العلمي والتكنولوجي والاجتماعي، المبشِّرة بنزعة «نووية».

(المترجمان)

---

(٩) Peter Sloterdijk. «Weimar et la Californie». Op.Cit., pp. 125 - 127.

نقد العقل الكلبي

ـ حوار مع بيتر زلوترديك ـ

فلوريان روتسر:

يبدو أنكم توخيتم في مؤلفكم نقد العقل الكلبي[1] اتباع مسلك الكتابة الفلسفية النسقية. غير أنكم ما لبثتم أن تخليتم عن هذا المسلك في كتابكم الجديد الشجرة الساحرة[2]، فأبديتم ميلاً إلى اعتماد السرد أسلوباً للتأليف والحكي منهجاً للتدوين. إذا استحضرنا ما ذكرناه وتعقلناه بحسب ما قلنا هل يصح القول إنه لا يزال في وسع الفلسفة الحجاجية النسقية أن تطرح المشاكل الكبرى لعصرنا بكل ما يلزم الأمر من وضوح ودقة؟

بيتر زلوترديك:

لعلنا إذا تدبرنا حجاجية الخطاب الفلسفي قواماً وبنياناً ظهر أنه لا يتعارض البتة مع المشاكل

---

(١) انظر تلخيصنا لمضمون هذا الكتاب في مقدمة الحوار. (م).

(٢) كتاب الشجرة الساحرة Der Zauberbaum عمل أصدره بيتر زلوترديك سنة ١٩٨٥، تناول فيه بالتحليل النظري والتأمل الفلسفي نتائج صرخة نيتشه المعلنة عن «موت الإله» ودورها في نشأة اتجاهات سيكولوجية تعكس عودة الفكر الغربي إلى ثقافة الظلال والظلام، وتعاكس ما عودتنا عليه سيكولوجيات عصر الأنوار من حديث عن شفافية النفس البشرية ووضوحها وقابليتها لأن «ترى». ومن المعلوم أن صرخة نيتشه اعتبرت أكبر صرخة في تاريخ الفكر الأوروبي وأبعدها نظراً، بل أكثرها أثراً؛ فلقد جاء في كتابه العلم المرح أن «مجنوناً» ـ يرمز به إلى ديوجين الكلبي الحديث ـ حمل مصباحاً وأخذ يجول في الطرقات باحثاً عن الإله في عز النهار، ويصيح في وجه «الدهماء» قائلاً: «لقد مات الإله! لقد قتلنا الإله!». إن هذه العبارة لتحمل أهمية خاصة في فهم الحضارة الأوروبية لذاتها ومآلها، وذلك بسبب وصفها الموجز المعجز لما حدث بالفعل في أوروبا منذ عهد الثورة. صحيح أنها ذات حمولة نبوئية وبعد كلبي غرائبي؛ لكن ذلك لن يحجب عن أعيننا أنها، في حقيقة مرادها، تفكيك لما كان يشكل عماد الحضارة الأوروبية؛ نقصد مفهوم الذاتية الأنطولوجية الذي كان يقوم على فكرة الرباط بين الله، ضامن الحق واليقين والوضوح والنور والشفافية من جهة، والإنسان المقر بألوهيته المتدبر لإعجازه القوي بقوته من جهة ثانية. إن نيتشه لم يرم بصرخته المدوية هذه مهاجمة اللاهوت أو إثبات الناسوت، بل كان مسعاه الأساسي إعلان فك هذا الرباط المقدس بين الله والإنسان؛ أي فك منطق الذاتية الأنطولوجية المبني على مفهوم الوضوح والشفافية الإبستمولوجية والأخلاقية، والقضاء على «الضامن» لحرية الإنسان وإرادة القوة لديه والعقل المطلق المتحكم و«الشجرة الساحرة» التي تعد أصل الوضوح والسناء. مقابل ذلك تنتهي هذه الصرخة المهدمة للأوثان بالعودة إلى الظلال والظلام اللذين تعد الفينومينولوجيا وسيكولوجيا الأعماق التي قال بها فرويد رمزاً لها وانعكاساً لفشل الأنوار في فرض الشفافية والضياء. إن عودة العمق والظل يعني نجاح نبوءات واستشرافات نوفاليس وشيلنغ وشوبنهاور. لكن ههنا مسألة يؤكد عليها زلوترديك وهي أن فكرة اللاشعور، «ظل الإنسان»، ليست وليدة القرن العشرين، بل هي ثمرة أبحاث الفلاسفة في المنطقة المظلمة من وجودنا إبان القرن الثامن عشر. لذلك وجدنا زلوترديك يخصص كتابه الشجرة الساحرة للبحث، أصلاً، في هذه السيكولوجيات التراجيدية. (م).

الكبرى التي يطرحها عصرنا والتي تتطلب منا حلولاً عملية سريعة. لكننا لو أمعنا النظر في هذا الطابع الاستعجالي لهذه المشاكل لوجدناه يرد علينا بلا نظام أو ترتيب، وما ذلك إلا لكونه يعكس، على وجه التحقيق، معضلة ساخنة أعدها من جنس المعضلات التي ما أن نقترب منها أو نطمح إلى درسها حتى تنفلت من أيدينا وتنتصب بيننا وبينها مسافة تحول دوننا والتمكّن من صياغتها صياغة نسقية حجاجية باردة. وعلى العموم، فإن المشاكل الواقعية التي تواجهنا اليوم إنما تنطق بلغة الضرورة القصوى، أقصد تلك اللغة التي لا تفتأ تتطلب منا تقديم حلول عاجلة ناجعة.

فلوريان روتسر:

لكن، ألا ترى معي أنه عندما يرتبط التعبير عن المشاكل المطروحة بالتجارب الشخصية، فإنه يتحول إلى ضرب من الآراء الذاتية التي لا ترقى إلى مستوى التفكير النظري من حيث هو مطلب أمثل أو محك أفضل للقول الفلسفي المتناسق؟

بيتر زلوترديك:

أعتقد أن الأمر هو على خلاف ما ذكرتم. فالتفكير النظري يظل، في الحقيقة، أدنى شأواً مما يتطلبه حل المشاكل الملحة. ولعل بإمكاننا أن نكون على بينة من هذا الأمر إذا نحن أثرنا مثال الألم. فكما لا يكون، في العادة، للحديث عن الألم غير المحتمل أثر اللهم جعله محتملاً، كذلك هو الأمر بالنسبة للقول الحجاجي؛ إنه لا يكون ذا وقع إلا بمقدار ما يفلح في جعل ما لا يمكن مكابدته قابلاً للمكابدة. وذلك بالذات إحدى مفارقات الخطاب الأكاديمي الذي يقوم على خلق مسافة بينه وبين ما يعالجه من مشاكل، فيجنح إلى توسل ذريعة مسكّنة مهدئة تفقدها طابعها الساخن وتعمد إلى حلها قولاً لا فعلاً ولفظاً لا عملاً. هكذا نستشف معاطب الصياغة الأكاديمية للمشاكل الواقعية والتي تتجلى في كونها تنسى أو تتناسى القضايا التي جاءت أصلاً لحلها.

إن لفي شوائب المعالجة الأكاديمية لمشاكل عصرنا ما يدفعني حتماً إلى البحث عن بديل، وأنا أجد هذا البديل في إيماني الراسخ العميق بقوة الأدب وقدرته على أن يحتل موقعاً وسطاً ويشق لنفسه طريقاً مستقلاً بين قولين يرضيهما ويستفيد منهما؛ أعني القول المتعالي الأكاديمي المغالي في التجريد من جهة، والتناول اليومي الفج للمشاكل الملحة من جهة أخرى. والحق أن لغة الأدب قمينة بفهم دينامية المشاكل الواقعية، لكن ذلك لا يعني البتة أن يدير الأدب ظهره للفكر النظري فيمتنع عن الاستفادة مما يتيحه له من إمكانية تدقيق وانفتاح أفق. إننا لا ننكر على هذا الفكر أن يخلق مسافة بينه وبين المشكل المطروح؛ فما المسافة، في نهاية الأمر، إلا شرط ضروري به يتحصل السلوك المتعقل وعلى أساسه يستقيم. لكن ما ننكره، صراحة، هو أن يتحول الأمر إلى مغالاة في خلق المسافة بحيث ينتهي، في الأخير، إلى تبلد في الطباع وعماء في البصيرة. فإن تقصينا حال الفلسفة الأكاديمية، على حسب ما قلنا، وجدناها تسقط في هذا الشرك كلما اكتفت بحل مشاكلها الخاصة التي لا تشغل، في الحقيقة، بال أحد على الإطلاق.

أما لو عدنا إلى الأدب، فإننا سنجده يتبنى أطروحة الحد الأوسط ويؤمن بالفكرة القائلة إن خير

الأمور أوسطها. ولعل هذا ما يجعل الأدب يحتل موقعاً وسطاً بين طريقتين متعارضتين في تناول المشاكل الملحة العاجلة، أقصد الطريقة المباشرة الآنية السخيفة من جهة، والطريقة العلمية الأكاديمية البلهاء من جهة ثانية. إن تفادي السقوط في السخافة والبلاهة ليتطلب من الأديب بذل جهد كبير لخلق المسافة المناسبة التي بها يحافظ على الوضع الأنسب ويحتل المحل الأنسب الأوسط. ولكن، هل يعني ذلك أن تسارع الجامعة إلى تبني فلسفة أدبية بحتة؟ أعتقد أننا في غنى عن ابتداع أمثال هذه الدعاوى وإلا كانت مزاعمنا حماقات وتحكمات. إن عصرنا يشهد اليوم استحداث أشكال جديدة لتقسيم العمل، أقصد أشكالاً تتراوح بين الاحتراف المهني من جهة والهواية من جهة ثانية. ولعله من باب الجدة أن يفطن الناس اليوم إلى أنه ليس من الضروري أن ننتظر من علم الاجتماع أو الفلسفة حلولها التي هي، في الحقيقة، حلول تنزع عن تلك المشاكل طابعها الساخن وتفقدها حيويتها ونضارتها.

فلوريان روتسر:

من المعلوم أنه حدث تحول حقيقي فيما يخص تصورنا للحياة والواقع. فبعد أن كان هيجل يعتبر الفلسفة خلاصة عصرها على شكل أفكار مجردة ومفاهيم كلية، وكان يستند في ذلك على المبدأ المجوز لإمكانية حصول الإدراك الكلي للواقع - شأنه في ذلك شأن المثاليين الألمان الذين قالوا بهذا المشروع - أصبحنا، اليوم، نرى هذا الكل ذاته يتفكك إلى وحدات متفردة وحقول مشاكل مفتتة لم تعد، بالرغم من طابعها الضروري، تستوجب وساطة الفكر أو مقولاته المجردة المتناسقة. استناداً إلى ما قلناه، نتساءل عما إذا لم يكن قد أدى هذا التحول في اعتبار المشاكل المعاشة إلى الحكم باستحالة بناء فلسفة نسقية؟

بيتر زلوترديك:

إذا ما نحن أمعنا النظر فيما ذكرتموه تبين أن الأمور ليست كما زعمتم؛ فمن جهة أولى لم نعد نفصح عن تحمس خاص للنظريات الشمولية التي فقدنا الثقة في إمكاناتها التعبيرية وقدراتها التنظيرية. ومن جهة ثانية هناك ميل أكبر إلى النظرية الجزئية المخصوصة التي نعتبر من خلالها المشاكل وفق منظور[٣] جزئي خاص وشديد الوعي بذاته. بيد أننا حين نشخّص الوضع على هذا الشكل المختزل، فإننا لا نفعل سوى أننا نفوت على أنفسنا فرصة إدراك الجانب الأساسي والهام فيها، أقصد أن نعتبر

---

(٣) المنظور Perspective والمنظورية Perspectivisme مفهومان حديثان ارتبطا بفكر الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (١٨٤٥ - ١٩٠٠)؛ وهما يقومان على مبدأين اثنين هما: كون العالم Le monde نصاً Texte معتاصاً يقدم نفسه إلينا على شكل فوضوي Chaos بحيث تتعذر معه الإحاطة به من كل جوانبه، وكون المعرفة متعددة متنوعة تقوم على مبدأ الاختلاف وتنبع من وجهات نظر مختلفة لا يمكن صهرها في وجهة نظر واحدة موحدة. لذلك لا تنشأ العلاقة بين المعرفة (المعنى) التي يحصلها الإنسان والعالم (الوجود) الذي يعيش فيه إلا من خلال منظور معين ووجهة نظر محددة عادة ما تنتهي إلى تغليب وجهة نظر معينة على أخرى؛ أي أنها ترفض مفهوم الكل Le Tout ومفهوم الكلية La Totalité باعتباره يعني النظرة الشمولية إلى الأشياء والتي لا تقبل التعدد في المنطلقات أو التنويع في وجهات النظر.

ومن المعلوم بهذا الصدد أن طرح نيتشه لمفهوم المنظور إنما جاء كرد فعل على مفهوم «الكلية» الهيجلي والذي استعان به فيلسوف يينا، في إطار المنطق الجدلي، بقصد محو آثار الاختلافات والفوارق ودمجها، بعد ذلك، في وحدة شمولية مطلقة. وقد دفع هذا الأمر بنيتشه إلى التأكيد على مبدأين اثنين: =

الوضع كما هو في ذاته. فإذا تحقق لنا ذلك أدركنا كيف أنه مهما جنحنا إلى اعتبار الأمور وفق منظور جزئي خاص فإننا لا نكف عن تبين أن هذا المنظور يعي، تمام الوعي، استحالة التخلص من فكرة «الكل» والتجرد منها (إذا هو كان يؤمن بقوة التقطيع والتجزييء والتفتيت).

وهنا بالذات يجب على الفلسفة أن تضطلع بدورها على أكمل الصفات وأحسن الوجوه. ذلك أن التفلسف الحي الملتزم هو ما يخلق لذاته منظوراً دينامياً يكشف بنفسه لنفسه عن حدود إمكانات تعميمه، أي عن حدود إرادة القوة[٤] التي توجهه، كما يكشف، إثر ذلك، أنه يركب المغامرة بحدوده الخاصة. وهذا يدل على أن مفهوم «الكل» إنما يتضمن الحدود في ذاته وبذاته، ويذكّرنا بحدود منظورنا الخاص مهما كان هذا المنظور شاملاً ومهما بلغ من دقة. والحق كل الحق أنه لم يكن لمفهوم «الكل» أن يكون كذلك لولا أن تركيبه الإجمالي يحوي في ذاته إمكانات اختراق كل منظور خصوصي أو ادعاء خصوصية تتخيل، بسبب إرادتها للقوة، أنها الكل الأوحد ولا كل غيرها.

فلوريان روتسر:

إذا ما نحن تتبعنا تحليلكم ووافقناكم عليه خلصنا إلى ملاحظة أساسية، وهي أن الفكر الذي لا يزال يؤمن بضرورة تناول المشاكل تناولاً كلياً إنما يُعدّ، على وجه التحقيق، صرخة قوية واحتجاجاً

= أ ـ لا وجود لمعرفة غير قائمة على التأويل المبني على وجهة نظر معينة ومنطلق محدد مخصوص.

ب ـ لا وجود لتأويل غير قائم على التعدد والانفتاح والتنوع.

يقول نيتشه بهذا الصدد: «يبدو لي أنه من الأهمية بمكان أن نتخلى عن فكرة الكل والوحدة وفكرة القوة التوحيدية تخلياً تاماً نهائياً مهما بلغت درجة قوتها. يبدو لي أيضاً أنه من الأهمية بمكان أن نتخلى عن «المطلقات» مهما علا شأنها. لكن، وفي مقابل ذلك، يجب علينا أن نفتت العالم وأن نتخلى عن تعظيم فكرة الكل» (إرادة القوة).

نستنتج مما سلف أن المعرفة سيلان دائم تحكمه علاقات متعددة ويفترض وجود مراكز نظر مختلفة (منظورات). نستنتج أيضاً أن كل محاولة لفهم العالم تنتهي إلى تأويله تأويلاً خاصاً يقبل التغيير ويحمل دلالات مختلفة. نستنتج أخيراً أن كل «مركز» ما هو، في حقيقة أمره، إلا وجهة نظر ممكنة وأن الدلالات متقاطعة فيما بينها ومتكاملة أحياناً أخرى ومتخالطة أحياناً ثالثة. وإذا حق أن تأويلاً واحداً قد يطغى عادة ويصبح مهيمناً فإن هيمنته هذه تعكس، من الجهة نفسها، فشله في إخفاء تأويلات أخرى ممكنة. (م).

(٤) مفهوم إرادة القوة Wille zur Macht مفهوم أساسي في فلسفة نيتشه يرتبط بتصور الجسد وبإعادة الاعتبار إليه ضد التمجيد القديم للروح. وبما أن الحياة بعد للجسد فإنها تعد، من هذه الجهة، إرادة قوة. لكن نيتشه ـ وعلى خلاف ما ذهب إليه بيتر زلوترديك ـ لا يقصد بإرادة القوة إرادة السيطرة أو الهيمنة؛ بل يقصد بها إرادة الإرادة؛ أي إرادة من الدرجة الثانية، إرادة يمكن التمثيل لها بالتحدي والتفوق والمقاومة والمجابهة دون التجاء إلى عنف أو جبروت. وبعبارة أخرى، تكون الحياة إرادة قوة لما يطبعها التنافس والخلق وتوجهها قوة الإرادة والطبع وتبنى على التصميم والعزم وتجريد القصد؛ فتعبر عن قوة إحساس المرء بأنه يريد ذاته وكل ما يرتبط بالجسد من حيث هو منطلق جميع الحقائق التي تخص الإنسان؛ أي عندما تعبر عن إرادة الإنسان لما يريده وتجاوزه لمراداته في آن واحد. إنها الانتصار على النفس والغزو المعرفي للأشياء وجمالية الجسد ونوازعه وتوتراته. يقول نيتشه بخصوص هذا المفهوم: «لقد عثرت على القوة في مكان لم يكن يتوقع أحد أن يتم العثور عليها فيه؛ عثرت عليها عند الناس البسطاء المرهفي الحس والذوق، والذين ليست لديهم رغبة في السيطرة أو نزعة إلى الهيمنة؛ تلك النزعة التي تبدو، في أغلب الأحيان، علامة على ضعف داخلي». =

ضد مختلف المحاولات الفكرية السائدة اليوم والتي يمكن أن نمثل لها بالنزعة التفكيكية(٥) والنزعة الشكية. إن هذا الفكر ليعد حقاً كذلك من جهة كونه يعمل على فضح رغبة هذه المحاولات في امتلاك سلطة المعرفة وإخفائها لهذه الرغبة في الوقت ذاته. ما رأيكم؟

بيتر زلوترديك:

لو نحن دققنا النظر في الأمر لتبين لنا أن المسألة سجالية في جوهرها. ويتضح ذلك عندما ندرك أن لكل مفكر منظوره الخاص الذي يجعله يلصق تهمة التفكير الكلي الشمولي بخصمه. غير أنه سرعان ما تتحول تهمة التفكير الكلي إلى ذريعة يتوسلها كل مفكر يرفض نظرية لم يسهم في بنائها، فيتفشى الاعتقاد في ما لهذا المفهوم من قوة تسمح للمفكر الناقد بأن يظهر بمظهر موضوعي خالص. وأعتقد، من جهتي، أن المسألة تكمن في هذه النقطة بالذات. إنه من الأهمية بمكان أن ننتبه إلى أن الموقف من فكرة «الكل» لم يفقد قوته بسبب هذا الوعي الجديد بتعدد المنظورات، بل العكس هو الذي حصل، أقصد أنه تم التشديد على هذه الفكرة تشديداً خاصاً. وخير مثال أقدمه، بهذا الصدد، مبدأ إرادة القوة

وقد نشأ هذا المفهوم في ذهن نيتشه نتيجة تأملاته في الحضارة اليونانية وما كان يطبعها من تنافس وإبداع يطال المعرفة نفسها؛ أي يطال المجال الفكري باعتباره كان يقوم على التأويل وتنافس وجهات النظر. وهكذا لاحظ نيتشه أن الإنسية اليونانية تقوم على مفهوم التنافس بصفته مفهوماً مركزياً يحمل في طياته ذرات قساوة ورغبة في التجاوز والتحطيم والتلذذ بالنصر؛ أي أنه كان يحكم الحياة اليونانية في كل أنشطتها ومجالاتها إلى حد اعتبر معه فناً ولعبة وإبداعاً ما فتئت تُعبِّر عن إرادة القوة التي حكمت الشعب اليوناني. إن ما قلناه يدل على أنه لا يمكن للحضارة أن تنشأ بدون استنادها إلى رأسمال من الدوافع القوية التي يتم توجيهها نحو العالم الخارجي قصد تملكه والتحكم به. وتظهر هذه الدوافع، أوضح ما تظهر، في النزعة العدوانية التي، عوض أن تصبح عنصراً يحطم سلطة المجتمع وهيبته، تتحول إلى عنصر إبداع ونشاط وتقدم وانسجام. إنه يدل أيضاً على أن إرادة القوة ليست مقولة سياسية، بل هي، على الأصح، مقولة معرفية؛ أي اكتشاف معرفي، كما أن تحليل عملية المعرفة ذاته يكشف عن نازع القوة. وفي هذا الصدد يرى نيتشه أن المعنى الحقيقي لدافع المعرفة هو تملك المجهول وفتح فضائه واقتناص ما يسعفنا على خرق حميميته وصميميته. وبكلمة واحدة، إن عمليات البحث عن الحقيقة ومقاومة الخطأ وتزييف الوهم تدل، كلها، على أن خلف حب المعرفة يكمن مبدأ إرادة القوة. (م).

(٥) نزعة فلسفية قال بها الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا ووجدت امتدادها في النقد الفلسفي والفني الأمريكي المعاصر. وهي نزعة تستوحي أعمال الفيلسوفين الألمانيين: فريدريك نيتشه ومارتن هايدجر خصوصاً محاولتهما تجاوز الميتافيزيقا من خلال العمل على هدمها. وقد قام دريدا بتطوير مفهوم «الهدم» Destruction بأن جعل منه مفهوماً فلسفياً أطلق عليه إسم «التفكيك» Déconstruction، كما عمد إلى «تطبيقه» على مختلف آثار الثقافة الغربية؛ من نصوص فلسفية وتربوية وأدبية وبطاقات بريدية وفنون تشكيلية ومتون روائية ومسرحية وشعرية. . . وقد تحدد غرضه من ذلك كله في الكشف، داخل هذه الآثار، عن «حضور» الميتافيزيقا وقدرة هذه المتون أو عجزها على تفكيك هذا الحضور أو هدمه. لذلك تصبح مهمة الفيلسوف «الطواف» بين هذه النصوص بتوسل جنيالوجيا نيتشه وفينومينولوجيا هوسرل وهدمية هايدجر، كما يتوجب عليه ألا يقيم الحدود بين المقروء: أفلاطون وإدمون جابيس، لوفيناس وأرطو، هوسرل ومالارميه، ديكارت وفرويد، روسو وكلود ليفي ـ ستروس، نيتشه وبلانشو، دو سوسير وفيليب سولرز. . وهو لا يجابه الميتافيزيقا ليتجاوزها؛ إذ الميتافيزيقا أفق لا يتجاوز؛ فهي مثل ظلنا الملازم لنا. لذلك يسعى دريدا إلى تنويع تجربة الكتابة لتخفيف وطأة الميتافزيقا وتهوين أثرها بل وترميجها؛ كتابة تكاد تصبح أحياناً شعراً عمد البعض إلى تسميتها «شعر دريدا». وما تقوم به النزعة التفكيكية، في الحقيقة، هو هدم التراتبية العنيفة التي أقامتها الميتافيزيقا =

والآلات الجهنمية الكبرى الواضعة للصيغ الكلية. فلقد تأسس هذا المبدأ ونصبت هذه الآلات كمراكز سلطة، فأضحت تراقب حركاتنا وسكناتنا مراقبة صارمة لا تأخذها سنة ولا نوم؛ بل إن عملها لم يقتصر على أن تلاعبنا لعبة السلطة والمراقبة هذه، وإنما تعدت ذلك إلى استهدافنا استهدفتنا في خصوصيتنا؛ فكان أن خارت قوانا واستسلمنا لها الاستسلام كله حتى التهمتنا لعبة الكل هذه من حيث لا ندري ولا نعلم. إن هذه الآلات لتخنقنا وتحوطنا بقوة إرادتها التي يصعب تحديد مركزها. لذلك لا يجب أن نسعد بهذه الحماقة التي تجعلنا نحاكي لعبة المركز ونعيد إنتاجها، فإنْ صح ذلك صح الإقرار بأن الفكر الداعي إلى النزعة الكلية إنما لا يزال يلح على أن يتبوأ مكانة الصدارة في الفكر المعاصر. ويا لها من خفة! فكلما ازداد الفكر الكلي قوة اكتفينا بإبراز حاجتنا إلى الوعي بأهمية فكرة المنظور الخاص على نحو يكاد يكون رتيباً ومملاً.

فلوريان روتسر:

من المعلوم أن النزعة الداعية إلى التخصيص والتجزييء هي ردة فعل على مختلف أشكال إضفاء المنظور الكلي الشمولي على الأشياء؛ ردة فعل تسعى، فيما تسعى إليه، إلى التأكيد على ما هو فردي وجزئي. ما قولكم؟

بيتر زلوتردیك:

أجل، إن هذه النزعة لتقاوم بالفعل كل الأشكال الفكرية الساعية إلى إضفاء الصبغة الكلية على الواقع. وإذا جاز لنا التعبير قلنا: إنها تناهض هذه الصيغ الفكرية مناهضتها لعدو يُعدّ العدة لينقضّ عليها في المعركة الأخيرة الحاسمة.

= داخل الفكر: المعقول/ المحسوس؛ الروح/ المادة؛ المدلول/ الدال؛ الباطن/ الخارج؛ الجوهر/ المظهر؛ المركز/ الهامش (. . .) وهي إذ تفعل ذلك تتحاشى أن تجنح إلى مظاهرة أحد شقي التراتبية على الآخر أو قلب هذه التراتبية قلباً بسيطاً؛ لذلك قصر مسعاها على اعتماد كتابة جديدة تقوم بحركة محو وترميج للتراتب والتعارض؛ حركة يدعوها دريدا بـ «التفكيك»، وتقوم على المقدمات التالية: أ ـ الفكر الفلسفي عبارة عن جملة نصوص مفتوحة، لا أنساق مغلوقة؛ تخلق فضاء اختلافياً للكتابة وتحمل في طياتها بذور هدمها وترميجها. ب ـ الفكر الفلسفي محصل أنساق ونصوص مفتوحة مشروخة. ج ـ لا يمكن تفكيك نصوص إلا بنصوص أخرى ولا هدم كتابة وترميجها إلا بكتابة أخرى. هذا فيما يخص ضوابط «التفكيك»، أما فيما يخص الاستراتيجية التي يعتمدها «التفكيك» فإنها تقوم على حركتين متكاملتين: ١ ـ حركة قلب Renversement مفاهيم الميتافيزيقا؛ وذلك بحل شبكة التعارضات والتراتبات التي أقامتها الميتافيزيقا بين المفاهيم وتزييفها. ٢ ـ حركة زحزحة Déplacement ما تم قلبه، حتى لا تدخله الميتافيزيقا من جديد؛ وذلك بتحديد الحدود ورسمها وبيانها ونقل المفاهيم من مكانها واجتثاثها من أصولها وزرع Greffe مفاهيم جديدة لتطعيمها بها. . .

خلاصة القول إن الهدم التفكيكي، عند دريدا، قراءة للنصوص الفلسفية والأدبية، وسعي إلى كشف ما تنطوي عليه من رؤى وتوجهات؛ كتمركز الذات الأوروبية ورفضها للغير Europocentrisme وتمركزها حول العقل ورفضها لما يخالفه Logocentrisme، وتمركزها حول الذكر وتهميشها للأنثى والخنثى والمنحرف الجنسي Phallogocentrisme. غير أن دريدا لم يكن ليسعى، في ذلك كله، إلى معارضة هذه المراكز (الذات، العقل، الذكر) بمراكز أخرى، وإنما كان وما زال يسعى إلى التنبيه إليها وإثارتها قصد تجنب حبائلها وتفادي معاطبها. (م).

فلوريان روتسر:

إن ما تفضلتم بقوله يوحي لنا بالملاحظة العامة التالية، وهي أن النزعة الداعية إلى الحداثة تجد نفسها اليوم موسومة بميسم عالمي صريح، نقصد ميسم تمجيد العلم والتقنية. وإذا ما عنَّ لنا أن ننتقل مما هو كوني عام إلى ما هو محلي خاص، فإننا سنلفي وجود تيارات اجتماعية جديدة تتمرد على نظام المجتمع الصناعي الحديث وتواصل جهودها لكي تخلق توحدات صغرى عكوفة على الوقـوف ضد التوحدات الكبرى صنيعة المجتمع الصناعي. اعتباراً لما ذكرنا نتساءل عما إذا لم تكن هذه الحركات قد سقطت، من حيث لا تدري ومن حيث هي تجنح إلى إضفاء الطابع الفردي الخاص على عالم الحياة والتجربة، في مفارقة تقليد خصمها، خاصة فيما يتعلق بالرغبة في احتكار السلطة وامتلاكها، فتكون بذلك ناشدة للتسلط وساعية إلى ممارسة السلطة بطريقة غير مباشرة؟

بيتر زلوترديك:

أعتقد أن فهم ما جرى رهنٌ بإدراك الطابع التناقضي الجدلي للأمور. ذلك أننا لو قمنا بتقسيم سيرورة النظام الرأسمالي إلى مجالات فرعية أدركنا كيف أن المجالين الإداري والسياسي لم يسلما أبداً من وجود نزعة مركزية سلطوية داخلهما. غير أن هذه النزعة ذاتها تحتضن، في الوقت نفسه وداخل السياق الإداري والسياسي ذاته، مسعى اللامركزية والتعدد. وهي بذلك تجمع بين طرفين متناقضين في آن واحد، أقصد المركزية والتسلط من جهة، واللامركزية والتعدد من جهة ثانية. ويمكن أن نقيس على ذلك أيضاً ما حدث في المجال الاقتصادي. فلقد وجدت، على الدوام، نزعة ليبرالية محكمة البنيات ومتراصة الأركان، نزعة استطاعت أن تكسر المركزية وأن تنفذ إلى جميع المجالات بما فيها المجال الذي اكتسحته الرساميل الكبرى. ويرجع الفضل في ذلك إلى كون الرأسمال نفسه عبارة عن سيرورة تعددية ووثنية، إن جاز هذا التعبير. إنه ينبغي أن نكون على بينة من المسألة التالية، وهي أنه حيثما يوجد اقتصاد أحادي القطب أو مركزي، كما حدث في الشرق، فإن الأمر، بخلاف ظاهره، لا يتعلق بعملية رأسمالية أصيلة وإنما بتراكم صناعي اعتراه التحريف واعتوره المسخ.

ليس الرأسمال غبياً حتى يكون أحادي التوجه أو احتكارياً بالإطلاق. إنه يمتلك ـ مقابل احتكاره للسلطة والمعرفة وصهرهما في بوتقة واحدة ـ مبدأ ثانياً ذكياً يتمثل في تجديد نفسه وتفتيت سلطته وتنويع معرفته عن طريق سعيه الحثيث الدائم إلى اكتساح السوق واحتكارها. ومن البيِّن بـذاته، في هـذا الشأن، أنه حيثما تسود السلطة المركزية الأحادية القطب يعمّ نمط واحد من الفساد والارتشاء؛ وحيثما يقترن الرأسمال بالعمل المتجدد والسلوك المنفتح يصير بالإمكان التآمر ضد لعبة الاحتكار وتحويـرها بتأليب أنماط فساد ضد أخرى. إن هذه اللعبة التعددية اللاأخلاقية تتيح لنا فرصة التعبير عن حريتنا؛ فاقتصاد السوق يسمح بتنافس سلوكات أنانية متعددة، تماماً كما يحدث عند الترويج العفوي للرأسمال، فتكون هذه النزعات اللاأخلاقية الناتجة عن هذه السلوكات ميالة إلى التجابه فيما بينها وإلى الحد من مفعول بعضها البعض.

فلوريان روتسر:

هناك حقيقة يصعب علينا نكرانها اليوم، وتتعلق بصدق النبوءة التي قال بها ماركس وتنبأ بها

هيجل على نحو مغاير، أقصد الزعم بأن مسار الرأسمالية هو من القوة والفعالية بحيث يظل قادراً على أن يقصي، على الأقل، مختلف أشكال الحياة وأصناف المعرفة التي تكون سائدة في زمانه. ما رأيكم في ذلك؟

بيتر زلوترديك:

أنا لا أعتقد أن سيرورة الرأسمالية تدخل في تصارع صريح مع مختلف التشكلات اللامركزية المختلفة تماماً عن المركزية التوحيدية الواثقة بنفسها أشد الوثوق، ولكني أعتقد، على العكس من ذلك، أن السيرورة الرأسمالية تبني قواعد وتقيم أسس كل تمايز حقيقي، وذلك بوصفها قابلة لأن تتوافق مع النظام الرأسمالي العالمي السائد. وإذا كان التعميم قد تحقق، إلى الآن، على مستوى أفكار الناس التي غدت، بفعل ذلك، متشابهة موحدة، فإن ما يعمل الرأسمال على تحقيقه، اليوم، هو محاولة التعميم على مستوى الواقع، أي حمل مختلف أشكال الواقع في مختلف أنحاء العالم على التشابه والتماثل. وهذا الأمر يفرض على كل نمط خاص من أنماط الحياة أن يتجابه مع ثراء هذه النزعة الكونية الجديدة بالاعتماد على إمكاناته المتجددة وقدراته المتعددة. لذلك أرى أن من بين مظاهر عدم فهم الوعي اللامركزي لذاته سوء تقديره لما قد يستفيده من مساهمته في هذا التحول الذي نشهده اليوم والذي يقوده الرأسمال ذاته. إنه لمن المفيد، بهذا الصدد، أن ننتبه إلى أن التغني بالانتصار الأكبر للرأسمالية، هذا الذي أوحت به ريشة ماركس نفسها، لم يتحول بعد إلى ترنيمة تأبين[٦].

ولعله من الطبيعي أن يأتي زمن على بعض الناس يرفعون فيه عقيرتهم بالصياح ويصرخون في وجه هذا المسار الرأسمالي العالمي الإجباري الضاغط بقولهم: «كفى! لم يعد هذا الأمر يعنينا في شيء!». هنا أتحسس طريقي إلى مذهبي. وهنا يكمن جانب أساسي من النزعة الكلبية[٧] التي وقفت نفسي للدفاع عنها. فأقول: إن من حسنات هذه النزعة أنها تجرد فينا الهمة إلى مقاومة هذا المسخ الذي

---

(٦) يشير بيتر زلوترديك هنا إلى ما ورد في كراس كارل ماركس وفريدريك إنجلز البيان الشيوعي من حديث عن «انتصار» الرأسمالية، وإشارة إلى أن هذا الانتصار سيتحول إلى «هزيمة» تاريخية. يقول ماركس وإنجلز متحدثين عن انتصار الرأسمالية: «لقد كان حفاظ مختلف الطبقات الصناعية السابقة على نمط الإنتاج القديم شرطاً أولياً لوجودها. أما اليوم، فإننا نلحظ أن العصر البورجوازي اختلف عن سابقه من العصور من حيث كونه عمد إلى قلب طرق الإنتاج قلباً، وتغيير النظام الاجتماعي تغييراً شاملاً، إلى درجة أن هذا العصر أضحى عصر التبدل والتحول بامتياز؛ ذلك أن كل العلاقات الاجتماعية التقليدية الجامدة وكل التصورات والأفكار المبجلة المعظمة سرعان ما اختفت (. . .) واندفعت البورجوازية، بفعل حاجاتها إلى موارد جديدة، إلى غزو العالم بأكمله (. . .) فأعطت طابعاً كونياً شمولياً للإنتاج والاستهلاك (. . .) وحطمت الصناعات الوطنية تحطيماً». ويقولان متحدثين عن «ترنيمة تأبين» الرأسمالية: «إن الأسلحة التي استعملتها البورجوازية لمحاربة الفيودالية تتحول اليوم ضدها؛ إذ لم تصنع البورجوازية فقط الأسلحة التي تقتلها، وإنما أنتجت أيضاً الرجال الذين يستعملون هذه الأسلحة؛ أعني العمال (. . .) بهذا تكون البورجوازية قد أنتجت حفاري قبرها. وإن انهيارها وانتصار البروليتاريا لأمران واردان لا محالة». (م).

(٧) النزعة الكلبية Cynisme إسم مدرسة فلسفية يونانية قديمة أنشأها الفيلسوف أنتستين Antisthène حوالى ٤٤٠ - ٣٣٦ ق.م. ويسمى أتباعها بـ«الكلبيين» Les Cyniques؛ لأنهم كانوا «ينبحون» كـ«كلاب» ضد الآراء الاعتباطية واللامعقولة التي كانت تجنح إليها العامة. كما أنهم كانوا يعيشون «عيشة الكلاب» وفق ما تمليه عليهم الطبيعة وتفرضه النحيزة والغريزة، متجاهلين كل ما يدعو إلى الحشمة أو الحياء العام. وكانت أسلحتهم «التربوية» =

فرضه علينا النظام الرأسمالي، والذي صرنا بموجبه أشباحاً تتحرك في فضاء نزعة مواطنة عالمية قسرية. لكنني أود أن أرفع لبساً وأقر حقيقة، وهي أننا لا نرفض أن يغدو الناس مواطنين عالميين في نظام كوني عام. بل كل ما في الأمر أننا نسعى إلى أن نصبح مواطنين على الوجه الأحق الأكمل؛ أي مواطنين بأجسادنا وأرواحنا لا مجرد أشباح يخضعون لمركز تديره الإمبريالية وتتحكم فيه آلاتها الجهنمية! إننا نريد أن نصبح ذواتاً فاعلة في صنع أحداث كوكبنا، وطالما لم تتوفر لنا هذه الشروط متضافرة فإن من الأفضل لنا أن نرفض كل تواطؤ مع هذه المواطنة العالمية الزائفة.

إن النزعة الكلبية نزعة مواطنة عالمية تخص الإنسان المتوحد. لذلك أعدها ثورة للعقل على العقل ورفضاً للبلاهة العلمية التي تسجن الحياة في حدود ضيقة؛ كما أعدّها مجابهة للاغتراب الناتج عن سيرورة تقدم العقل، هذا الذي ما فتىء يضعف أسس الحياة ويفقرها بما يخطه من أهداف مجردة خالية من كل بعد شخصي حي.

فلوريان روتسر:

إن ما سمعته الآن يدفعني إلى أن أطرح التساؤل التالي: ألا ترى معي أنه يمكن اعتبار النزعة الكلبية ردة فعل منطقية على العقلانية وإعادة بناء لكل ما يهدمه العقل ويهده؟

بيتر زلوترديك:

لو نحن سلمنا جدلاً بما تذهب إليه من كون النزعة الكلبية إعادة بناء لما يدمره العقل المجرد ورص لما يهدمه، للزمنا التسليم أيضاً بأن علاقة النزعة الكلبية بالنزعة العقلانية مجرد علاقة تكاملية. وهذا التصور الجدلي للعلاقة بين النزعتين تصور مبالغ فيه لأنه يجعل من الإسهام الكلبي في تاريخ الفكر الإنساني مجرد عملية إحياء وبعث. والحق أن النزعة الكلبية هي، بدل ذلك كله، شكل فلسفي أصيل يسمح للرغبة في الحياة بأن تعرب عن ذاتها وعن حضورها. ومعنى ذلك أنها تدعو الإنسان إلى أن يظل هادىء الطباع صارم الشكيمة صافي السريرة حتى لو حقق كل مراده في الحياة. إنها تدعوه إلى

= في الدفاع عن آرائهم وتصوراتهم للحكمة والحياة الاجتماعية متمثلة في الصراحة المخلة باللباقة، والسخرية الماكرة الجارحة، ومجابهة الجمهور مجابهة مباشرة.

وقد سعوا من وراء ذلك كله إلى إيقاظ الهمم وفضح النفاق الاجتماعي وبيان لامعقولية الأعراف الزائلة على ما تمليه الطبيعة والمغالية إلى حد مخالفتها لما ينشده العقل ويطلبه. فأعلنوا الحرب على تقاليد المجتمع وهاجموا مواضعاته، سواء تعلق الأمر بالآراء الاجتماعية المسبقة أو القيم الأسرية. كما دعوا إلى اعتماد حياة البساطة وشظف العيش وإلغاء الحدود بين البلدان إلى حد أن ديوجين الكلبي كان يجيب حين يسأل عن وطنه: «أنا مواطن عالمي».

ولقد عاصرت هذه المدرسة مجموعة من مدارس «السقراطيين الصغار»، كما عاصرت المدرسة الأفلاطونية وادعت الانتماء إلى روح فلسفة سقراط، خاصة فيما يتصل بمفهوم السخرية؛ بحيث دفعت بها إلى حد الصراحة المحرجة المخجلة، بل والإهانة والتعنيف، معتقدة أن المعنى الحقيقي لفلسفة سقراط هو الزهد واعتماد العقل «الطبيعة الجبلي» في مجابهة التقاليد الرثة البالية.

ومن الملاحظة اليوم أن النزعة الكلبية فقدت ما كان يعد بالأمس غايتها، نقصد العيش وفق حياة الطبيعة والفطرة، لكنها حافظت، في مقابل ذلك، على الصراحة التي تصدم السامع والإثارة التي تخجل الحضور والتحدي الذي يستهتر بأعراف المجتمع وعاداته. (م).

ألا ينساق وراء الأهواء أو الأنظمة أو الأنساق، وذلك حتى لا يفاجأ بما لا تحمد عقباه فيشوب حياته الكدر وتستحيل حزينة لا تطاق. إن صاحب النزعة الكلبية يعارض هذا الإحساس باعتماد القانون الطبيعي لديونيسوس(٨)، أقصد قانون الرغبة الصارمة الهادئة التي تمتلك الإنسان تجاه الحياة.

فلوريان روتسر:

لعل ما يميز التاريخ الألماني عن بقية تواريخ الشعوب الأخرى كثرة المحن والفواجع التي ابتلي بها الشعب الألماني والتي أضفت على مشاكله طابعاً خاصاً. ومن بين التحليلات التي تناولت التاريخ الألماني الحديث والمعاصر تلك التي زعمت أن السياسة التوتاليتارية الكليانية نتاج طبيعي للمشروع الفكري الضخم الذي قدمته المثالية الألمانية. سؤالي هو التالي: لو غضضنا الطرف عن النظر إلى صدمة الفاشستية في علاقتها بالمجتمع الألماني واقتصرنا على اعتبارها من جهة علاقتها بالفكر الفلسفي، فهل يصح الجزم بأنها أصبحت متجاوزة على هذا المستوى؟

بيترو زلوترديك:

ليس في إمكاني البت فيما إذا كان في وسع مواطن ألماني أو أي إنسان آخر أن ينسى بسهولة ويسر الأهوال والفواجع التي رافقت مذابح التقتيل الجماعي في ألمانيا، والتي وشمت ذاكرة الشعب الألماني بجراح تجعلنا نشك فيما إذا كان بإمكان المرء أن يتجاوز هذا الخطب. وفي رأيي، لا يمكن أن نسعد بلحظة النسيان الوحيدة التي سيتم فيها دفن الماضي، والتي يحتمل ألا تلوح في الأفق إلا بعد مرور زمن طويل، إلا إذا تم سحق ومحق القوى التي كانت وراء قيام معسكر التعذيب أوشفيتز(٩). لكن، هل نملك فعلاً أن نأمل حدوث ذلك ونحن نلحظ، يوماً بعد يوم، تنامياً للقوى النازية؛ تنامياً يبدو أنه يسير

(٨) ديونيسوس Dionysos هو إله السكر والحمق والتحول الأبدي السرمدي. وهو إن الإله زيوس Zeus وسيميلي Sémélée المرأة البشرية. وتحكي الأسطورة اليونانية أنه فقد صوابه وعقله بعدما كادت له زوجة زيوس الإلهة هيرا Hera. ومنذ ذلك الحين وهو يهيم على وجهه في أرض أفريقيا الشمالية وآسيا الصغرى يرافقه رهط من المخلوقات الغرائبية الشهوانية، نقصد عصابة «الستير» Les Satyres، وهي مخلوقات نصفها الأعلى بشر ونصفها الأسفل ماعز، كما نقصد «الباشنت» Les Bacchantes، وهي مخلوقات لا هم لها إلا السكر والمجون. وديونيسوس، في غيبته هذه، ينشر قيم العربدة والفسق رحب الحياة اللاهية العابثة إلى أن يحين وقت عودته وقد تخلص من حمقه وجنونه.

وقد تحولت أسطورة ديونيسوس إلى مفهوم فلسفي يدل على موقف من الحياة بفضل اجتهادات الرومنسيين الألمان والفيلسوف نيتشه؛ وهي اجتهادات بقدر ما وقفت عند مدلولات الأسطورة بقدر ما تباينت تأويلاتها؛ فلقد رأى الرومنسيون، وعلى رأسهم الشاعر الألماني الكبير هولدرلين، في ديونيسوس الإله الذي يجسد مفهوم «الغيبة» و«الانتظار» و«العودة»؛ أي غيبة الآلهة وأفولها في الأزمنة الحديثة. وانتظار البشر عودتها آخر الأزمنة انتظار المؤمن للمنقذ. أما نيتشه فلقد رأى في ديونيسوس تجسيداً لتصور ثوري ومأساوي للحياة يعارض التصور الأبولوني - نسبة إلى الإله أبولون Appolon - القائم على الجمال الصافي السريرة والنظام الهادىء والقياس المعتدل والقانون الصارم؛ رأى فيه الرعب والنشوة القائمين على خرق القواعد وتجاوز حدود الفرد، الإقبال على الحياة ورفض التصور الأخلاقي الأفلاطوني لها؛ رأى فيه تقريظ الجسد ودم الروح المريضة، العزوف عن المعرفة المثالية والإقبال على الفعل الحي، رفض الحياة اليومية النمطية المناسبة لأخلاق العبيد والإقبال على حياة إرادة القوة القاسية المأساوية. (م).

(٩) أوشفيتز Auschwitz، إسم لقرية بولونية أنشىء فيها سنة ١٩٤٠ معسكر تعذيب نازي ارتبط بدعوة «الحل النهائي» الذي ارتأتها النازية والقائمة على الإبادة الجماعية للأعداء. تقدر بعض الدراسات عدد ضحاياه بثلاثة ملايين: مليون =

في اتجاه معاكس لاتجاه دفن الماضي ونسيانه؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى أرى أن التساؤل عما إذا كان يسع المواطن الألماني أن يكوِّن لنفسه رأياً فلسفياً حول قضية أوشفيتز مردود إلى تساؤل أعم يتعلق بمعرفة ما إذا كان بإمكان الفكر، بصفة عامة، أن يعبِّر عن فواجع العصر وصروف الدهر بكل دقة وإبانة.

إنه من الجائز أن تكون المذاهب النسقية الكبرى محاولة للتفكير في فواجع الحياة من لدن أناس أنهكتهم الجراح وأربكتهم الأهوال التي كانت تهزهم في أعمق ثنايا كينونتهم، فبادروا إلى مداواتها بالانكباب على إنجاز تآليف نظرية ووضع تركيبات فكرية جبارة أتاحت لهم فرصة التطلع، ولو نظرياً، إلى تقديم إمكانية لمداواة هذه الجراح وتهميدها. لهذا أعتبر النقد الموجه إلى هؤلاء الأساتذة، أقصد أساتذة الفكر، نقداً صبيانياً ما دام يقوم على المبالغة في تقدير دور الفلاسفة واعتبار فعاليتهم. بل إني أعدّ أولئك الذين يؤمنون بوجود أساتذة الفكر[١٠] واهمين إلى درجة أن أمرهم عندي يشبه أمر الصبي الذي يعتقد، واهماً، أن أباه بحر زاخر من المعارف والعلوم.

اعتباراً لما قيل، أستطيع الجزم بانتفاء وجود علاقة سببية بين الأنساق الفكرية والحركات السياسية التاريخية. فحتى لو سلمنا، جدلاً، بوجود هذه العلاقة، فإنها لن تعدو أن تكون علاقة تساوق لا علاقة تأثير ومسؤولية. فالحق يقتضي منا أن نقول، بعد استبعاد كل تعالق سببي، إن المذاهب الكبرى لا تشترك مع الحركات السياسية إلا في التعبير عن هذه البلايا. ويكفينا تدليلاً على ما قلنا أن نتذكر بأن الفلسفة لم تكن، في يوم من الأيام، سبباً فيما يظهر على حالنا من هروب من الآلام وارتماء

= ونصف من اليهود والبقية بولونيون وروس وغجر. إلا أن هذه الإحصاءات وكذلك غرف الغاز النازية لا تزال تحوم حولها الشكوك.

لقد استعمل لفظ «أوشفيتز» في الفكر المعاصر، خصوصاً لدى الفلاسفة اليهود، كرمز للبربرية النازية والاستهتار بكرامة الإنسان. ويلخص أدورنو، الفيلسوف اليهودي الألماني المعاصر، دلالة إسم أوشفيتز في الفلسفة المعاصرة بطرحه للتساؤل التالي: «هل بقيت فرصة للحياة أمام من نجا من أوشفيتز، أو هل يحق له أن يعيش وقد كان محكوماً عليه بالهلاك المبرم؟ إن الرعب والشقاء يسمان التاريخ البشري، وما الفاشستية إلا ذروة البؤس والعذاب. إن جحيم الشر قد فغر فاه في أوشفيتز، وسيظل في المستقبل يلتهم ضحايا جدداً. إن مجرد حدوث ما حدث يدل، على الرغم من الجوانب المضيئة في التراث الفلسفي والفني والعلمي، على أن ما وقع يعني شيئاً أكثر من القول: إن العلوم أو الروح أو الثقافة... إلخ قد عجزت فعلاً عن تغيير البشر والتأثير على مسار حياتهم تأثيراً إيجابياً؛ فالثقافة البشرية كلها لا تعدو أن تكون، بعد مأساة أوشفيتز وما ترتب عن ذلك من نقد ومساءلة، مجرد فضلة وقمامة!». (م).

(١٠) ظهر مفهوم «أساتذة الفكر» Les maîtres Penseurs خلال السبعينات في فرنسا، واقترن ظهوره بتحليل سلطة الخطاب والفكر وكيفية توجيه القول نحو الفعل. يقول عالم النفس الفرنسي جاك لاكان Jacques Lacan (١٩٠١ - ١٩٨١): «حيثما وجد خطاب وفكر، فاعلم أن وراءهما أستاذية».

ولقد استغل «الفلاسفة الجدد»، وهم جماعة من المتفلسفة الشباب المعادين للماركسية، هذه الفكرة قصد الربط بين النصوص الفكرية والوقائع الاجتماعية السياسية، على اعتبار أن أفكار الفلاسفة الكبار (أساتذة الفكر Les maîtres à penser أو الأساتذة الروحيون Les Gourous) هي، في نظرهم، المسؤولة عما يقع من أحداث سياسية كبرى يعرفها زمنهم والزمان الذي يأتي بعدهم. يقول أندريه چلوكسمان André Glucksmann في كتاب أساتذة الفكر: «إن التاريخ يتقدم ويتطور بتصفح كتاب» (ص ٦١). ويضيف: «إن أية حكومة لا يمكنها أن تستمر في =

بين مخالب نزعة التدمير والجنون. فطبائع الناس في تحمل الآلام مختلفة إذ منهم من يخفف عن آلامه بالارتماء في أحضان السياسة، ومنهم من يجعل منها حافزاً إلى ارتكاب الجريمة، ومنهم من يعبر عنها بالقول الفلسفي. وهذا يعني أن وجود تفاعلات بين الأحداث لا يقتضي أن تكون التفاعلات متتابعة تتابعاً سببياً، كما يزعم منتقدو أساتذة الفكر، بل كل ما في الأمر أنها أحداث متزامنة كما ذكرنا. وإذن، ألا يزال، بعد هذه البينة، مجال للإيمان بهراءات وتحكمات منتقدي أساتذة الفكر؛ أقصد القول إن فكر الأساتذة هو صانع الإمبرياليات؟

فلوريان روتسر:

ألا ترى معي أن الانتقادات الموجهة إلى أساتذة الفكر الألمان لم تحل، مع ذلك، دون أن نلمس حضوراً بارزاً ومستمراً لفلسفة ألمانية بيِّنة المعالم واضحة الرسوم؟

بيتر زلوترديك:

أجل، فنحن لا زلنا نتفلسف هنا في ألمانيا وفق منهج خاص يجعلنا نحفظ في ذاكرتنا الحية التقليد القديم الذي رسخته المذاهب المثالية الألمانية والذي صرنا به نمزج بين التفكير الفلسفي والعقيدة الدينية. وبطبيعة الحال، يمكنكم أن تلاحظوا مدى اختلاف هذا النهج عن النهج المتبع في بريطانيا أو في غيرها من الأقطار، والذي يقوم على الفصل التام بين دور الدين ودور العلم. لقد حافظنا على الصلة بين الدين والعلم نظراً لوجود علاقات ودية بين الأشخاص ونظراً لكوننا تسلمنا من المذاهب

= السلطة باعتمادها على السلاح وحده وإنما باعتمادها على ما للقول (النص) من تأثير على الغير كذلك» (ص ٦١). ويقول أيضاً: «إن النصوص لا تصلح لممارسة السلطة وحسب، بل هي تلك الممارسة ذاتها. إن النصوص تستعبد قارئيها، إنها أكثر من مجرد قيود الاستعباد. إنها جزء من الاستعباد نفسه. إنها قوى عسكرية نظامية في ذهن أولئك الذين يمثلونها» (ص ٦٢).

إن ما سلف ذكره يفسر السبب الذي حمل أندريه جلوكسمان على الربط، من جهة، بين نصوص الفلاسفة المثاليين الألمان (هيجل وفيشته على وجه الخصوص) والنازية، وبين نصوص ماركس والستالينية من جهة ثانية. فألمانيا القرن التاسع عشر، ألمانيا الفلسفة المثالية الكلاسيكية، هي المسؤولة الأولى عن ظهور النازية ومعسكرات التعذيب بفعل فلسفتها الرسمية الممجدة للشعب الألماني والمؤثثة للنزعة القومية. يقول جلوكسمان: «إن القرن التاسع عشر الألماني هو الذي مهد للثورة الوطنية الاشتراكية (النازية) وأرهص بها...» (ص ٤٧). إن هيجل، يتابع جلوكسمان، هو: أول «موظف فيلسوف» يقدم خدماته الفكرية للدولة؛ فيكون بذلك النقيض التام لسقراط المتشكك الرافض للتحالف مع سلطة زمانه. وهو عندما ارتضى لنفسه فعل ذلك انتهى إلى تحويل الفلسفة من «مسألة خصوصية» إلى «مسألة دولة»، فعجل بـ «الموت النظري لسقراط المتشكك». إن لسان حال هيجل يكاد يقول: «ليس لدينا الحق أن نشكك في العلم الفلسفي بعدما أصبح هذا العلم يخدم الدولة بشكل رسمي». ولعل هذا نفسه هو ما أكده فيشته حين قال: «لقد بدأنا التفلسف متكبرين متعجرفين، لكننا فقدنا بعد ذلك براءتنا». معنى هذا أن «الكوجيطو» الجديد لأساتذة الفكر يتمثل في المبدأ التالي: «أن نفكر معناه أن نسيطر». وهو مبدأ ينحل، في النهاية، إلى الحقيقة التالية: «أنا أفكر إذن الدولة موجودة» (م).

للمزيد من التوضيحات أنظر:

- André Glucksmann. *Les maîtres penseurs*. Le livre de poche. Nº 5327. Paris. Ed. Grasset. 1977.

المثالية الألمانية طابع التفكير المزدوج الذي يصل الفكر الفلسفي بالفكر الديني. وبعد، ألم يحتضن التيار الميتافيزيقي الألماني نزعة وجودية درامية تعكس بعداً دينياً بيّن المعالم واضح الرسوم؟

(انتهى)

الفصل السادس

تقادم العهد على مفهوم الحداثة

- تقديم .
- حوار مع هانس بوهرينچر .
- ضميمة : القول بالعدمية .

تقديم

لعل الفكر الفلسفي الألماني سائر اليوم، كما كان في ماضيه، إلى تجديد الصلة بتاريخ الفلسفة القديم. ولا عجب في ذلك، فالألمان عُرفوا طيلة تاريخ الفكر الغربي الحديث بريادتهم في ميدان تاريخ الفلسفة، لكن عودتهم إلى الحفر في تاريخ الأفكار الفلسفية مشروطة اليوم برؤى وأهداف ودوافع غير رؤى وأهداف ودوافع الأمس؛ نقصد أن علاقة الفكر الفلسفي الألماني المعاصر بالتراث الفلسفي شهدت بعض التبدل والتحول. وهو تحوّل وتبدّل يبعث عليه سببان على الأقل: الأول، أن قراءة المعاصرين لتاريخ الفلسفة القديمة جاءت هادفة «ساخنة» تحبل بأشجان الحاضر وتقرأ على ضوئها أفكار الماضي علّها تولد شيئاً يسمح لها بإدراك أزمة هويتها الحاضرة القائمة. وهذا يعني أن قراءتهم لم تعد، كما كانت عند أسلافهم، أكاديمية «باردة» تفحص النص لتدقق القول فيه تاريخياً وفيلولوجياً. والثاني، مفاده أن قراءتهم عنت بأن تطفو على السطح مهمشات تاريخ الفلسفة ومهملاتها؛ نقصد مختلف «التحف» الفلسفية القديمة النادرة التي لم يكتب لها أن تحتل المكان اللائق بها في «متحف» تاريخ الفلسفة، والتي صورتها لنا الاتجاهات الأبيقورية والرواقية والشكية والكلبية... هكذا إذن نجد أنفسنا أمام جيل من المتفلسفة؛ جيل لا تختلف قراءته لأفكار الماضي عن قراءة المؤرخين المحترفين وحسب، بل تحيل أيضاً إلى تكسير التقليد الذي رسخه جيل الأساتذة، من هايدجر إلى هابرماس، والذي اعتاد أن ينهل من تراث فلسفي بعينه، كالمثالية الألمانية أو الفينومينولوجيا. لقد آثرت هذه الشبيبة المتفلسفة أن تحاور التيارات الفلسفية القديمة وأن تعمل، في الوقت نفسه، على بعثها من مقبرة الأفكار، فتنفض عنها الغبار وتخلصها من مضار الحصار. وهذا ما أقدم على فعله كل من بيتر زلوترديك، الذي استحضر ديوجين الكلبي[1]، وأودو ماركفارد الذي نادى بالشكية البيرونية[2]، وهانس بوهرينجر الذي لا يكف عن التشفع بزينون وأبيقور وشيشرون وسنيكا، أي على النهل من المدارس الفلسفية اليونانية والرومانية المخضرمة.

وهانس بوهرينجر رمز من رموز التجديد الفلسفي الذي طال الحياة الثقافية الألمانية بعد أن أخذت المنظومة الفكرية الشيوعية تنهار. وهو يشكل، إلى جانب بيتر زلوترديك وأودو ماركفارد والأخوين بومه، الجيل الثالث ضمن أجيال الفلاسفة الذين تعاقبوا على ألمانيا هذا القرن؛ نعني جيل ما قبل الحرب العالمية الثانية والذي يمثله إيدموند هوسرل Edmund Husserl (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) وكارل ياسبرز (١٨٨٣ ـ١٩٦٩) ومارتن هايدجر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦)، وجيل ما بعد الحرب العالمية الثانية والذي يمثله كل من هانس جورج چادامير وكارل أوطو أبيل ويورغن هابرماس وغيرهم.

(١) أنظر نص الحوار مع بيتر زلوترديك ضمن هذا الكتاب. (م).

(٢) أنظر نص الحوار مع أودو ماركفارد ضمن هذا الكتاب. (م).

ويبدو أن المسار الفكري لبوهرينچر اتسم، ولا يزال، بكثير من التقلبات؛ فلقد ابتدأ مسيرته الفكرية بالأخذ عن زعيم المدرسة الكانطية الجديدة، الفيلسوف الألماني ڤيلهلم ديلثاي Wilhelm Dilthey (١٨٣٣ ـ ١٩١١)، كما أخذ بعد ذلك عن الفيلسوف الأديب الألماني الفرنسي المخضرم برنار چروتيسن Bernard Groethyssen (١٨٨٠ ـ ١٩٤٦). غير أن ما استهوى بوهرينچر في الأطروحات الفلسفية لهذه المدرسة انشغالها، أولاً، بمبحث الأنثربولوجيا الفلسفية التي تهتم بدراسة «كل ما يتعلق بطبيعة الإنسان من حيث هو كائن يملك جسداً وروحاً»[٣]؛ وتركيزها، ثانياً، على التراث الفلسفي الهلينستي المتمثل في الفلسفة اليونانية ـ الرومانية والزاخر بمأثور الأقوال وبديع الحكم Apophtegmata، كما صاغها شيشرون Ciceron (١٠٤ ـ ٤٣ ق.م) وسنيكا Sénéque (القرن الأول الميلادي) وإبكتيتوس Epictète (٥٠ ـ ١٣٠ م) وماركوس أورليوس Marc Aurèle (١٢١ ـ ١٨٠ م) ولوكريتوس Lucrèce (٩٩ ـ ٥٥ ق.م)، كما جاءت متعلقة بالإنسان ناظرة في ذاته وأعماله متأملة في حياته متطلعة إلى مصيره. يقول بوهرينچر: «لقد أفدت كثيراً من احتكاكي بهذا الأدب الفلسفي، وتبينت للمرة الأولى أنه بإمكان الفلسفة أن تظهر بمظهر يفوق ما اعتدناه فيها من ثقافة مخصوصة أو صنعة محبوكة. ولعل هذه الإضاءة أنارت لي الطريق وجعلتني أعثر على ضالتي في هذا الأسلوب المتجدد المستحدث لهذا الصنف الأدبي الخالص؛ أقصد الفلسفة التي انفصلت عن مقولة الحكمة فبيَّنت مفارقاتها وتناقضاتها وتهافتها، ثم جمعت أشلاء هذه الحكمة ذاتها لتعيد تركيبها في أقوال بديعة». ترى ما مضمون هذه الفلسفة؟

يميز أحد أساتذة بوهرينچر بين صنفين من أصناف تفكير الإنسان في ذاته، فيقول: «إن تفكير الإنسان في ذاته يمكن أن يتخذ مسارين اثنين: إما أن يفكر الإنسان في مجريات حياته فيتمثل مدارها، وإما أن يجعل من هذه الحياة ومن نفسه موضوعاً للمعرفة، أي إما أن يطرح الموضوع من وجهة نظر الحياة أو من وجهة نظر المعرفة»[٤]. وإذا كانت الفلسفات السابقة عن الفلسفة الهلينستية قد سلكت الطريق الثاني فأنتجت الأنساق والمذاهب المتحجرة، فإن الفلسفة اليونانية الرومانية للحياة فضلت الطريق الأول لما فيه من إمكانية لمقاومة تصلب الفكر وتجمده في أنساق منخورة الجوى متخشبة النواة، وهذا ما يفسر ارتباطها بحياة الإنسان واقتصارها على وصف لويناتها وتحسس نبضاتها وقياس حركات الروح فيها؛ بل إن هذا هو مدلول اعتبار الفلسفة في منظورها «فن العيش الحميد الذي لا يفتأ يعلمنا كيف نحيا ونسنّ القوانين وننشر الفضائل».

لكن ما السر في إعجاب بوهرينچر بفلسفة الحياة هذه؟ لعلنا نتلمس بعض خيوط الإجابة في الظرف التاريخي الثقافي الذي أنتج هذه الفلسفة. فلقد حصر ديلثاي هذه الظروف في ثلاثة عوامل[٥]: يتمثل الأول في «فشل المعرفة الميتافيزيقية بالعالم»؛ أي فشل الأنساق الفكرية الكبرى، كالفيثاغورية

(٣) Martin Heidegger. *Kant et le problème de la métaphysique*. Introduction et traduction de l'allemand par Alphonse de Waelhens et Walter Biémel. Paris, Gallimard. 1953. p. 265.

(٤) Bernard Groethyssen. *Anthropologie philosophique*. Coll. Tel. Paris, Gallimard. 1983.

(٥) Dilthey. *Le monde de l'Esprit*. Trad M. Rèmy. Bibl. Phil. Tome I. Paris, Aubier Montaigne. p. 353.

والأفلاطونية والأرسطية، في تقديم أجوبة مقنعة للمشاكل الوجودية التي أضحى المواطن الروماني يعاني منها. ويتمثل العامل الثاني في انتشار روح النزعة الشكية، وهذا نتيجة حتمية للعامل الأول؛ إذ إن تصلب الأنساق الفكرية وجمودها، مع انفلات الواقع من بين أيديها، يؤدي، ولا شك، إلى شيوع الريبة وسيادة الشك. أما العامل الأخير فيكمن في «إحساس الأمة الرومانية بالشيخوخة»؛ وهذا إحساس تاريخي مخبور، إذ كان الفلاسفة الهلينستيون يعيشون في دولة بدأت تتصدع بفعل هجمات البرابرة وانتهاء عهد الفتوة والرجولة الرومانية. يقول هيجل عن هذه الظرفية: «هكذا صارت روما مجمع الآلهة وملتقى الحقائق الروحانية بجميع أصنافها؛ لكنها لم تستطع، مع ذلك، أن تحافظ لهذه الآلهة والروح على حيويتها المتفردة»[٦]. وبطبيعة الحال نتج عن آثار هذه الظرفية انكفاء الفلاسفة على سبر أغوار الحياة الباطنية الجوانية المتوحدة وتجريد الهمة والقصد إلى طرح قضايا الحياة والتمرد على مختلف أشكال التجريد والنسقية؛ فكان أن حدثت «ثورة الحياة الباطنية»، وكان أن طغت على هذه الثورة نظرة ذاتية لا تخلو من تشخيص للحقائق وجواهرها.

إن المرء لا يملك إلا أن يعجب لهذا التشابه بين ما حدث بالأمس في الفترة الهلينستية، وبين ما يحدث اليوم في ألمانيا المعاصرة؛ نقصد فقدان الثقة بالأنساق الفكرية الكبرى، والميل إلى الروح الشكية التي لا تكف عن معاودة النظر في الأشياء وتقليبها من كل الجهات الممكنة، والإحساس التاريخي بالجراح والنكبات (لنتذكر بهذا الصدد أن ألمانيا لا زالت تضمد جراح «برابرة برلين» النازيين). يقول أحد أبناء ألمانيا المعاصرين لنا: «كثيرون هم الأشخاص الذين يشعرون بأن تطور العالم يستحيل ريحاً عاتية وقوة مهلكة تأتي على كل ما تجد في طريقها من أحداث تصيّرها عمياء ووقائع تبعث في منطقها الفوضى فتعبث فيها حتى لا يقدر فكر على تعقل بنيتها ولا يفلح عقل، كيفما كان صنفه ومهما كان محايثاً لها، في أن يوليها وجهته الخاصة وقبلته المأمولة. إن هذا العالم ليتأرجح إذن بين النزعة الكلبية والنزعة الرواقية؛ بين الموقف البطولي الذي لا يخلع لباس التحدي والمواجهة وموقف اللامبالاة الذي عادة ما يميز مسلك العامة ويطبعه»[٧]. هكذا إذن، نستطيع تفهم سر إقدام بوهرينجر على النهل من تراث الفلسفة اليونانية ـ الرومانية للحياة.

لكن ما ذكرنا لا يتعلق إلا بالبدايات الأولى لفكر بوهرينجر؛ نقصد أنه سرعان ما تحولت اهتماماته إلى مبحث السيكولوجيا، لا بهدف الاطلاع على مبادىء المبحث أو كشوفه أو ممارساته الاستشفائية، وإنما بهدف الكشف «عما انبث في ثنايا الخطاب السيكولوجي من أبعاد فلسفية». وبعبارة أخرى، إن الباعث على اهتمامه بهذا المبحث هو الكشف عن الفلسفة في السيكولوجيا أو ما يعرف بفلسفة السيكولوجيا. إلا أن اهتمام بوهرينجر بالسيكولوجيا لم يثنه عن طرح التحليل النفسي جانباً لاعتقاده أنه «يبلغ بمغالاته في أخذ الإنسان مأخذ الجد حداً يكاد يتحول معه إلى خطاب مجامل للفرد ومدلل له». لقد اختار بوهرينجر أن يتتلمذ على يد أحد أبرز المنشقين عن فرويد، نقصد عالم النفس

---

(٦) Hegel. *La Raison dans l'Histoire*. Trad.Kostas Papaioannou. Coll. 10/18; 1978. p. 290.

(٧) Peter Sloterdijk. «Weimar et la Californie; Note sur la crise de la philosophie et sur la prolifération des doctrines holistiques», op.cit., p. 118.

النمساوي ألفرد آدلر Alfred Adler (١٨٧٠ ـ ١٩٣٧) الذي اشتهر بأطروحة «السيكولوجيا الفردية» كاتجاه سيكولوجي فلسفي يتناول الظواهر النفسية بالاستناد إلى مفهوم الحياة وبالاستفادة من تراث الفلسفة اليونانية ـ الرومانية للحياة.

والحياة، في نظر آدلر، تهدف إلى الحفاظ على النفس وتطويرها وإدماجها في المجتمع إدماجاً كلياً أو على الأقل تجنب صعاب ذلك، كما أنها تسعى على الدوام إلى تأسيس رباط اجتماعي يشكل إطار هذا الاندماج ولحمته. هذا من جهة ومن جهة أخرى يرى آدلر أن التربية تلعب دوراً كبيراً في تحقيق أو عدم تحقيق ما من أجله وجدت الحياة؛ يقصد أنه إذا كانت تربية رجل المستقبل تصوِّر له مسألة الاندماج سهلة هينة قلت احتمالات الفشل، أما إذا صوَّرتها له معقَّدة صعبة قويت هذه الاحتمالات. والظاهر أن آدلر بنى هذه الفكرة على أساس ما قاله سنيكا: «إن كل شيء في الحياة يتعلق بالرأي الذي لدينا عنها». وعلى العموم فإن الأمر هنا يتعلق بـ «نمط الحياة» الذي يتبعه الفرد ويبني على أساسه توجهاته وتطلعاته.

إذا ما تمثلنا جيداً مضامين فلسفة الحياة هذه سهل علينا أن نجد خيطاً رفيعاً يربط اهتمام بوهرينچر بالفلسفة اليونانية ـ الرومانية للحياة واهتمامه بفلسفة الحياة كما سطرتها السيكولوجيا الفردية. أضف إلى ذلك أن سر هذا الترابط يزداد انكشافاً إذا علمنا أن ديلثاي يؤسس علوم الروح ـ والفلسفة جزء منها ـ على السيكولوجيا لأنها تتيح لنا إمكانية أن «نعيش» تجارب الغير بخيالنا وعواطفنا، كما تسمح لنا بأن: «نعيد الروح إلى غبار الماضي بفضل قراءة تجربتنا الشخصية الجوانية». وعليه، فإن المقصود بالسيكولوجيا هنا السيكولوجيا الوظيفية التفهمية Compréhensive التي تطمح إلى استكناه حياة الفرد أو العصر وفهمها فهماً روحانياً.

غير أنه سرعان ما عرف المسار الفكري لبوهرينچر تحولاً آخر تمثل في الاهتمام بالسوسيولوجيا. وهو اهتمام لم يكن ليجعله يحيد عن التوجه العام لمشروعه الفكري؛ فالسوسيولوجيا التي تأثر بها هي سوسيولوجية العلامة الألماني جورج زيمل، وهي تتميز بسمتين اثنتين: تتمثل الأولى في استلهامها التراث الكانطي الجديد، مما يفسر سر اهتمام بوهرينچر بها؛ كما تتمثل الثانية في انفتاحها على الفلسفة، وهذا ما تشهد عليه بعض عناوين كتب زيمل ككتاب **فلسفة المال** وكتاب **الثقافة الفلسفية**. ومن المعلوم في هذا الصدد أن زيمل لم يكن يبحث، فيما كتبه، عن فلسفة الأكاديميين، وإنما كان يقصد بالفلسفة مجمل ما انبث في ثنايا الممارسة الاجتماعية من أفكار موجهة ومبادىء مقوِّمة؛ أي مجمل الثقافة الفلسفية المميزة لعصره والتي تتبدى من خلال تحليل سلوكات نفسية وأخرى جمالية وثالثة دينية. فلا عجب أن يتسلم بوهرينچر هذا التقليد فيسخِّره في فحص أعمال الفنانين، من رسامين ومعماريين، متوخياً بذلك الكشف عما انبث في هذه الأعمال من فلسفة وعاملاً، في الوقت ذاته، بمبدأ إلزامي ينص على ضرورة «إسناد التفلسف على أساس علمي متين وتجنب التأمل المجرد والتنظير المتوحد»، مع فرق بسيط هو تعويض العدة العلمية بالمعرفة الفنية.

ولعل الناظر في هذا المسار الفكري يجد نفسه أمام فلسفة متشعبة الروافد لكنها تصب في نهر واحد يتمثل في اهتمام بوهرينچر بمبحث الجماليات؛ وهو اهتمام أملاه سؤالان اثنان هما: كيف يحدث

الإبداع في الفنون الجميلة؟ وما هي فلسفة الفنانين؟ وللتذكير فإن بوهرينجر لا يزال يتدبر أمر هذين السؤالين مع طلابه في مدرسة الفنون الجميلة بمدينة كاسل. لندعه الآن يعمل في انتظار أن يحين موسم جني ثمار ما أنتجته هذه الخلية، ولنقرأ الحوار الذي أجري معه عسى أن نجد فيه شيئاً لم نذكره في هذا التقديم!

(المترجمان)

تقادم العهد على مفهوم الحداثة

ـ حوار مع هانس بوهرينچر ـ

ميرا كولر:

من المعلوم أن اهتماماتكم الفلسفية شهدت تحولاً في مسارها؛ فبعد أن قمتم، في أول كتاباتكم، بدرس أعمال الفيلسوف الأديب برنار چروتيسن[1] وكذلك فلسفة الحياة لدى عالم النفس ألفرد آدلر[2]؛ ها أنتم، اليوم، تميلون إلى البحث في العلاقات الممكنة بين الفلسفة والفنون الجميلة. هلا بوسعكم أن تكشفوا لنا الخيط الرفيع الذي يربط أعمالكم الأولى بما يلحقها والذي يسمح الكشف عنه بفهم طبيعة هذا التحول المفاجىء في مساركم الفكري وإنتاجكم النظري؟

هانس بوهرينچر:

لقد كان بحثي حول أعمال چروتيسن موضوع أطروحتي الجامعية. وأتذكر، بهذا الصدد، أنه بقدر ما كانت لدي رغبة في إنجاز أطروحة كنت أفشل في تعيين موضوعها المناسب. وهذا ما دفعني إلى استشارة أستاذي المشرف الذي أشار عليَّ بدراسة أعمال چروتيسن، فما كان مني إلا أن وافقت على اقتراحه، خصوصاً وأن القبول به كان يلزمني الشروع في تعلم اللغة الفرنسية التي كنت أرجىء الإقبال على درسها مرات ومرات.

---

(١) برنار چروتيسن (١٨٨٠ ـ ١٩٤٦) فيلسوف وأديب ألماني، ولد ببرن وتوفي بلوكسمبورغ. تتلمذ على يد الفيلسوف الألماني فيلهلم ديلثاي، ودرس لسنين عديدة بجامعة برلين، ليصبح، ابتداء من سنة ١٩٣٣، أستاذاً بجامعة باريس. من أهم أعماله: **أصول الفكر البورجوازي** (١٩٢٧ ـ ١٩٣٠) و**الانتربولوجيا الفلسفية** (١٩٢٨) و**جدل الديموقراطية** (١٩٣٢). وتتمحور أعماله، في مجملها، حول بزوغ مفهوم «الفرد» في الثقافة الغربية، وظهور مفهوم «البورجوازي» في الحضارة الأوروبية؛ كما ترتكز، في توجهها العام، على محاولة الربط بين مقولة «الفرد» والظواهر الثقافية والتكنولوجية والسياسية التي تصاحبها في تحولاتها. (م).

(٢) ألفرد آدلر (١٨٧٠ ـ ١٩٣٧) عالم نفس نمساوي ارتبط اسمه بالمدرسة الفرويدية التي ما لبث أن استقل عنها لمبالغتها في جعل الحياة الجنسية الوجه الأساسي للحياة النفسية للطفل. أسس مبحثاً خاصاً في علم النفس أسماه «علم النفس الفردي»؛ ويعنى هذا المبحث بتفسير الحياة النفسية للفرد انطلاقاً من الفكرة القائلة إن الإحساس بالدونية يدفع الطفل إلى التعويض بسلوك مسلك إرادة القوة، كما هي الحال مثلاً عند ديموستين الذي دفعه إحساسه بالضعف نتيجة تأتأته إلى أن يصبح خطيباً بارعاً. وقد استخلص آدلر من ذلك أن مفهوم «الحياة» يتمحور حول «إرادة القوة»؛ أي أن الصعوبة التي يجدها الكائن البشري في الاعتراف بضعفه تدفعه إلى أن يبحث عن مختلف الأساليب التعويضية التي يثبت بها ذاته؛ سواء تطلب الأمر منه المشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية (الشخصية السوية) أو رفض هذه المشاركة باعتماد أساليب أخرى خارجة عن القواعد الاجتماعية. وهكذا تنتهي «إرادة القوة» بصاحبها إلى أن يفكر في تجاوز ضعفه ودونيته بميل لاشعوري إلى القوة والسيطرة؛ الشيء الذي يبرر كونها أسلوباً غير اجتماعي يرمي إلى السيطرة على الغير، ويظهر بشكل قوي لدى الأشخاص المصابين بالعصاب. (م).

والحق أنني كنت أجهل كل شيء عن هذا الرجل الأديب، لكن ما شدني إليه، فيما بعد، هو حياته الفكرية التي تميزت عن حياة غيره من الأدباء والفنانين بالانتصار للفلسفة والإشادة بأهميتها. فلقد كان چروتيسن يدرك جيداً أن العصر الحديث هو عصر انتصار الفنانين وتراجع الفلاسفة، لكنه كان يعلم، من الجهة نفسها، أن تراجع الفلسفة أمام الفن لا يعني موتها. لذلك وجدناه ينضم إلى فريق الخصوم، أي الفلاسفة، لكن من غير أن يحسب نفسه مهزوماً. ولذلك أيضاً وجدناه يعمل على إظهار الطابع الفلسفي للأنثربولوجيا، رغم أنه دأب على تصنيف إنتاجه ضمن مبحث الأنثربولوجيا لا الفلسفة، فكان أن كشف بذلك عن تسرب الفكر الفلسفي وانسلاله المتواصل إلى حقل الفن والإبداع.

أما التأثير الثاني الذي أشهد له به فيكمن فيما أطلق عليه إسم «الفلسفة اليونانية والرومانية للحياة»[٣]؛ أعني مختلف الفلسفات الهلينستية من رواقية وأبيقورية وشكية وكذلك مجمل تعبيراتها الحديثة التي تمثلها النزعة الأخلاقية Moralistique والتي يتم تجاهلها في ألمانيا باستمرار. ولعله من باب الإنصاف أن نعترف، في هذا المقام، بما لأستاذ چروتيسن ـ ديلثاي ـ من فضل على الفلسفة؛ أقصد كونه أول من كشف النقاب عن هذا التقليد وبحثٍ فيه درساً وإحياء[٤]. وفيما يخصني، أستطيع القول إنني أفدت كثيراً من احتكاكي بهذا الأدب الفلسفي، بحيث تبينت، للمرة الأولى ـ وأنا أستثني

(٣) يعتبر كتاب الأنثربولوجيا الفلسفية (١٩٢٨) أهم كتب برنار چروتيسن. ويتضمن شرحاً وافياً لمواقف الفلاسفة من الحياة، سواء انطلاقاً من كتاباتهم الفلسفية أو كما برزت عبر تاريخ الفلسفة. ويعرف چروتيسن موضوع الأنثربولوجيا الفلسفية بأنه تفكير الإنسان في ذاته ومحاولة إدراك حقيقة حياته إدراكاً عاماً منسجماً. ولذلك أمكن أن نعتبر المبدأ السقراطي القائل: «أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك» موضوعاً حقيقياً للأنثربولوجيا الفلسفية. وبعبارة أخرى يعكس هذا المبحث عزم الإنسان المستمر على أن يتوصل إلى فهم حقيقة ذاته. يقول چروتيسن: «يحاول الإنسان دائماً أن يكوّن فكرة عامة عن حياته وأن يكشف عن الخيط الرفيع الذي يوحد معطياتها. إنه يكّون أفكاراً وآراء حول حياته تسمح له بجمع أشلاء أحداثها في وحدة منسجمة. إن من يدرك هذا الأمر جيداً يستطيع أن يدرك ذلك المجال الذي يمكن أن نقول عنه إنه مجال فلسفة الحياة» (ص ٧).

وفي الفصل الرابع من هذا الكتاب، يتناول چروتيسن فلسفة الحياة في إحدى لحظاتها التاريخية الكبرى؛ نقصد اللحظة اليونانية ـ الرومانية التي يطلق عليها تسمية «الفلسفة اليونانية الرومانية للحياة» والتي مثلها فلاسفة رومان جمعتهم نظرة موحدة ومنسجمة للحياة؛ وهم شيشرون وسنيكا وماركوس أورليوس وإبكتيتوس ولوكريتوس. إن جديد هذه الفلسفة يتمثل في المكانة التي تعطيها للإنسان: الإنسان يسأل والفيلسوف يجيب فيما يخص أمور الحياة وحقائقها؛ وهو لا يجيب كيفما اتفق بل على قدر طبيعة سؤال السائل. يقول چروتيسن: «إذا ما نحن أمعنا النظر في الفلسفة اليونانية ـ الرومانية للحياة وجدناها تضمّن كل تصور أنشأته عن العالم طريقة معينة في السلوك وتوجيهاً محدداً لكيفية الفعل في هذا العالم. إنها تعكس بالضرورة موقفاً واضحاً تجاه الكون. إن هذه الفلسفة تجعل الإنسان يدخل في حوار مع العالم ويتخذ موقفاً من الكون فيسعى بذلك، لا إلى المعرفة، وإنما إلى إثبات أنه يحيا في عالم كائن. إنه يعترف بالقيمة المطلقة للعالم ويقدم نفسه، من تلقاء نفسه، فداء للعيش في أحضان الكون» (ص ١٢). (م).

للمزيد من التفاصيل أنظر: Bernard Groethyssen. *Anthropologie philosophique*. op.cit.

(٤) يرى ديلثاي أن «الحياة هي الواقعة الأساسية التي يجب أن تكون منطلق الفلسفات». وقد تتبع نشوء فلسفة الحياة Lebens philosophie منذ العصر اليوناني إلى العصر الحديث، مع التركيز أكثر على ما كان يسمى عنده بـ «الفلسفة اليونانية ـ الرومانية للحياة»؛ تلك الفلسفة التي ترتبط بمجيء الشكّاك والأبيقوريين والرواقيين وتحتفظ بأسماء لأعلام =

هنا ما تعلمته أيام الدراسة الجامعية من متون هيجل وزيمل ـ أنه بإمكان الفلسفة أن تكون أكثر من مجرد ثقافة مخصوصة أو صنعة محبوكة. لقد أنارت لي هذه الإضاءة الطريق وجعلتني أعثر على ضالتي في هذا الأسلوب الأدبي الخالص؛ أقصد الفلسفة التي انفصلت عن مقولة الحكمة فأبانت عن مفارقاتها وتناقضاتها وكشفت عن تهافتها، ثم جمعت أشلاء هذه الحكمة ذاتها لتعيد تركيبها في أقوال بديعة.

بعد ذلك، حاولت أن أسحب فوائد ما تعلمته من چروتيسن في مجال الأدب على مبحث علم النفس. وتمثل ذلك في إقدامي أولاً على الكشف عما انبث في ثنايا الخطاب السيكولوجي من أبعاد فلسفية، مستنداً في ذلك إلى سيكولوجيا مبسطة تنأى بذاتها عما طبع التحليل النفسي من طرح معقد وأسلوب ملتو غامض. ومعنى ذلك أنني سعيت جاهداً إلى بلورة مقاربة وطرح جديدين يسمحان بتجديد النظر في علاقة الخطاب السيكولوجي بالفلسفة؛ فما لبثت أن انتقلت من أدبيات العلوم الطبيعية والطب، والتي لم يعتبرها آدلر إلا على جهة المجاز، إلى مبحث السيكولوجيا؛ ومن هذا المبحث إلى النزعة الأخلاقية والقول المأثور والأغنية الشعبية بفيينا، تلك الأغنية التي ما انفك آدلر يعود إليها ويستحضرها كلما استدعت الضرورة ذلك. وفي تقديري، تعد السيكولوجيا الفردية التي قال بها آدلر العلاج الأخلاقي الذي يشفي التحليل النفسي من سقمه وعلاّته؛ خصوصاً وأن هذا التحليل يبالغ في أخذ الإنسان مأخذ الجد فيصل بمبالغته تلك حداً يتحول معه إلى خطاب مجامل للفرد ومدلل له. ألم يقل الأستاذ آدلر: إن الناس مجرد أدعياء مهولين يهرجون في سيرك مريع. وإذا لم يكن من لعب السيرك بد، فمن المؤسف ألا يكون هذا السيرك ملهاة على الأقل؟ غير أن ما يؤسفني حقاً هو ألا يجد كتابي عن آدلر أي صدى يذكر، كما يؤسفني ألا يراوح مكاناً بعينه؛ سواء في السيكولوجيا أو في الفلسفة.

أما بخصوص تجربتي في مجال الفنون الجميلة فكانت مخالفة لنظيرتها في السيكولوجيا. وأنا أفسر ذلك بالقول إن ما كان يستأثر باهتمامي آنذاك هو استنباط فلسفة من ليسوا فلاسفة؛ أقصد فلسفة الفنانين والمعماريين، والتي هي عندي تعكس أبعاداً جمالية وفنية هائلة؛ أبعاداً لم يكن الفلاسفة الأكاديميون ليعترفوا بها نظراً لاعتقادهم في أن الخطاب الفلسفي اختص، منذ البدء، بأهلية التنظير المطلق والشامل لكل قول جمالي ممكن. والحق أن هذا الموقف المتصلب لم يكن ليحول بيني وبين مواصلة التفكير في خلق طريق جديد للتعبير عن المشاكل القديمة للفلسفة.

= كبار كشيشرون وسنيكا وإبكتيتوس وماركوس أورليوس. وتعود نشأة فلسفة الحياة عنده إلى فشل تأسيس نظريات ميتافيزيقية حول العالم وانتشار النزعة الشكية وإحساس الأمة الرومانية بالشيخوخة؛ مما نتج عنه ارتداد المفكرين على أنفسهم بغاية تدبر بواطنهم، وحدوث تحول مثير في تناول الفلسفة لقضاياها؛ كالإقدام على ربط مشكلة وحدة العالم بمشكلة قيمة وغاية الحياة وربط قضايا المعرفة بالشخص والفرد. كما نتج عن ذلك حدوث تحول في بنية التفكير الفلسفي بحيث ظهرت تعاريف جديدة للفلسفة كتعريف شيشرون القائل: «الفلسفة هي فن العيش الحميد الذي لا يفتأ يعلمنا كيف نحيا ونسن القوانين وننشر الفضائل». وتعريف سنيكا القائل: «إن الفلسفة فن العيش السعيد». لذلك كله بدت الفلسفة الناشئة كما لو كانت شكلاً من أشكال الحياة، أي غدت تحمل إسم «الحكمة» وتتجاوز إطار النظرية. (م).

للمزيد من التفاصيل أنظر: Dilthey. *Le Monde de l'Esprit*. Trad. M. Remi. Bibl. Philo. Paris. Aubier. Montaigne. T1.

ميرا كولر:

ألا تعكس الصلات التي تقيمونها بين الجماليات والسوسيولوجيا تأثراً مضمراً بأفكار زيمل(٥)؟ لنأخذ على سبيل المثال مقالكم الذي يحمل عنوان: «الطليعة: تاريخ استعارة». ألا يجوز اعتبار هذا المقال خير مثال على هذا التأثر؟ ثم ألا يصح أن نقول إنكم انطلاقاً من هذا التأثر تسعون إلى إنشاء نظرية في المجتمع؟

هانس بوهرينچر:

إن أبحاثي لا تسعى، في الحقيقة، إلى إنشاء نظرية في المجتمع؛ ذلك أنني وجدت نفسي، بعد مناقشة أطروحتي الجامعية، مضطراً إلى مغادرة أجواء الجامعة. فشاءت الصدف أن أصبح مدرساً بمدرسة شهيرة في دسلدورف تدعى «مدرسة الفنون الجميلة». وقد مكّنني هذا الانتقال من أن أنفلت، أخيراً، من قبضة الأجواء الأكاديمية ـ وليتكم تتصورون مآلي لو أنني بقيت سجين هذه الأجواء! ـ مما ساعدني على اعتبار المجتمع على نحو جديد؛ أقصد انطلاقاً من اعتبار علم الاجتماع تصوراً وإدراكاً جمالياً Aisthesis للمجتمع.

وفي اعتقادي، فإن حال الناظر المتأهب لبناء نظرية في المجتمع كحال من يطرق باباً من أبواب المستحيل. وهذا أمر نبّه إليه الفلاسفة منذ القدم أيما تنبيه. وأصله، عندهم، مبني على حقيقة مقررة وبديهة معتبرة مفادها أن القول في المجتمع ضرب من القول المظنون والرأي المرذول Doxa، نظراً لكون الناظر في المجتمع جزءاً من هذا المجتمع نفسه وصنيعاً له. وإذن ليس يمكن التنظير للمجتمع إلا بالتجرد عنه وتجاوزه. لكن ههنا مسألة للاعتبار: كيف لنا بهذا المرام العزيز ونحن نعلم أن على الناظر إما أن يسلك طريق النابت المتوحد أو المعتزل المتوحش؛ وهما أمران غير متحققين لاستحالة فتق العروة الاجتماعية؟ ثم ألم تقل الرواقية قديماً إن المجتمع يحيط بنا من كل جانب ويحوطنا بآثاره وبصماته؟ الواقع أن مُرامي من القول بضرورة تجاوز المجتمع السعي ما أمكن إلى الحد من أثره فينا وفق ما يقتضيه القول المنزّه والرأي المجرد. وهذا أمر لم أتنبه إليه إلا مؤخراً بعد أن درست علاقة نزعة الطليعة الفنية بالمجتمع، فاكتشفت أن هذه النزعة تجاوزٌ للمجتمع وإقصاءٌ له عن طريق الفن؛ أي محاولة لتجاوز صورة مجتمع قائم على ما أسماه هايدجر بـ «الاستغلال المنظم» للطبيعة حسب طرق التخطيط العقلاني Betrieb؛ وذلك بخلق مجتمع آخر بديل. فإن جاز اعتبار هذا الأمر، جاز معه القول إن الطليعة الفنية جيب من جيوب مقاومة أثر المجتمع فينا بطلب حياة هذا المجتمع ذاته.

---

(٥) زيمل، عالم اجتماع وفيلسوف ألماني ولد في برلين سنة ١٨٥٨ من عائلة فقيرة، درّس فيها انطلاقاً من سنة ١٨٨٥ بعد أن قدم أطروحة جامعية حول كانط. تمحورت محاضراته، طيلة ثلاثين سنة، حول مواضيع فلسفية وسوسيولوجية، كما أصدر خلال تلك المرحلة العديد من الأعمال والمقالات التي تجاوزت المائتين. ويُعدّ كتاباه فلسفة المال (١٩٠٠ ـ ١٩٠٧) و الثقافة الفلسفية (١٩١١) أهم إبداعاته الفكرية. وقد كان بيته عبارة عن صالون فكري رفيع، وكانت له صداقات فكرية مع ستيفان جورج وماكس ڤيبر وروردان وهنري برجسون. ولعل هذا الأمر هو ما يفسر الكم الهائل من المراسلات التي كانت له مع أهم مثقفي عصره كبوبنر وريلكه وهوسرل وريكرت وڤيبر. وفي سنة ١٩١٤ اشتغل بجامعة ستراسبورغ إلى أن أدركته المنية في ١٨ أيلول/ شتنبر سنة ١٩١٨. (م).

إن المقال الذي أشرتم إليه هو ثمرة دورتين تكوينيتين أعددتهما بمدرسة الفنون الجميلة. وقد كان الغرض منهما بيان أنه لم يعد هناك مجال للإيمان بالتصور الكلاسيكي لتاريخ المفاهيم؛ أي ذلك التصور الذي نسجته في مخيلتي دراستي الجامعية، والذي سيشهد بعض التحديث على يد هانس بلومنبرغ في مبحثه المسمى بالميتافورولوجيا Métaphorologie (منطق الاستعارة)[٦]. وليس لي بد من الاعتراف هنا بأني لم أكن، وقتها، على وعي تام بأننا دخلنا، فعلاً، عصر ما بعد ـ الحداثة. أما اليوم فقد أدركت أنه من الجائز أن يكون إعلاني عن انتهاء هذا التصور الكلاسيكي متسرعاً شيئاً ما.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كان لدي مبتغى آخر يتمثل في تجاوز مفهوم الحداثة الذي تقادم عليه العهد؛ فلقد تبين لي، فيما بعد، أن الباحثين يتخلون، في الغالب، عن بعض المفاهيم بدعوى أنها فقدت قدرتها على التعبير. والواقع أنه إذا تحقق الأمر مع من يلزم تحقيقه ظهر بما لا يدع مجالاً للشك أن هذه المفاهيم لم تكن لتفقد قدرتها على التعبير لو لم يتم إغفال تناولها بالشكل المطلوب وعلى الطريق السليم. ولربما وجب التنبيه هنا على أن الأمر إنما يعود في الأصل إلى مكر العقل؛ فيكون من الجائز جداً أن يتوقف فهمنا لهذه المفاهيم على مدى نجاحنا في إعادة اكتشاف قيمتها من جديد، وذلك بعدما قمنا برميها، دون روية أو مبالاة، في سلة المهملات؛ مثلها في ذلك كمثل أثاث استغنى عنه مالكه دون أن يدري أن له قيمة جمالية لا تقدر وأهمية أثرية لا تثمن. ولعل في الأمر خطأ ما دام يكفي إصلاح هذه المفاهيم حتى تصير قادرة على استيفاء المطلوب.

ميرا كولر:

من المعلوم أن حقل اهتمامكم لا ينحصر، فقط، في تبيين الصلات القائمة بين الجماليات والسوسيولوجيا، بل يتعداه إلى موضوع صار يحظى باهتمام المحللين النفسيين؛ أقصد موضوع العملة النقدية التي يبدو أنكم تشتركون مع فريد فاينشتاين Fred Weinstein في عدِّها ذات قيمة استعمالية تبادلية وتوسطية. هل بإمكانكم أن تقدموا لنا توضيحات إضافية في هذا الشأن؟

هانس بوهرينچر:

في الحقيقة، أنا لا أعرف فريد فاينشتاين. وأعترف أن موضوع العملة النقدية ما فتىء يستحوذ على اهتمامي منذ أن سنحت لي الفرصة بأن أطلع، وأنا طالب، على كتاب مغمور للعالم الاجتماعي

---

(٦) هانس بلومنبرغ Hans Blumenberg، فيلسوف ألماني من مواليد لوبك سنة ١٩٢٠؛ درس الفلسفة بكييل وليسن وبوخوم (١٩٥٣ - ١٩٧٧) ويعمل حالياً أستاذاً بجامعة مونستر؛ عضو في أكاديمية العلوم والآداب بماينس والمعهد العالمي للفلسفة بباريس. اشتهر بالمبحث الذي ابتدعه والذي أطلق عليه إسم منطق الاستعارة Métaphorologie. في هذا المبحث استخدم بلومنبرغ نظرية التأويل التي بيّن من خلالها أن كل ثقافة، مهما كان شأنها، تبني تصورات خاصة بالواقع والحياة والتاريخ تتأسس لاشعورياً على الصور Images والحكايات الرمزية Paraboles التي تكون في البداية ذات أصل أسطوري، لتأخذ في التواري والتخفي بظهور مفاهيم «عقلانية» تعوضها. هذا ويقوم مبحث الميتافورولوجيا بالحفر في جذور هذه المفاهيم ذات الأصل الأسطوري وكشفها بالاعتماد على منطق تاريخي حيث يدرس العقل ويكشف عن نسيانه للظروف الحقيقية التي أنشأته. (م).

زيمل، أقصد كتاب فلسفة المال(7). والحق أن هذا الكتاب امتداد بديع للتحليل الذي قام به نيتشه للعدمية(8) واستجابة صريحة لدعوته إلى قلب القيم، كما أنه ينفرد بكونه أول نظرة فلسفية فيما يمكن أن نطلق عليه اسم «الوسائط الاجتماعية المتداولة بين الأفراد».

لقد بلغ تأثير هذا الكتاب فيَّ حداً دفعني إلى محاكاته بإنجاز بحث للأطفال شبيه بقصة طوم سوير *Tom Sawyer* يحمل عنوان: «جيب البنطلون». وقد استندتُ في هذا البحث إلى مرجعين اثنين لزيمل هما: **الثقافة الفلسفية**(9) (1919) و **الثقافة النسائية**(10). وباختصار، لم يكن بحثي هذا إلا اجتهاداً شخصياً رجوت منه ربط فلسفة المال بالفلسفة القديمة للحياة من جهة وبنزعة الزهد والتنسك من جهة ثانية. وتبعاً لهذا المنظور تصبح المفاهيم شبيهة بقطع النقد التي تحمل الذاكرة على التذكر وتلزم الفيلسوف أن يمتلكها كأدنى ما يمكن أن يتوفر عليه من عدة ينبغي حملها أينما حل وارتحل. إن المفاهيم هي، إن رمنا استخدام لغة العملة النقدية، قطع نقدية صغيرة؛ أو هي، بلغة الحاسوب،

---

(7) أصدر زيمل فلسفة المال سنة 1900 وعدّل بعض فصوله سنة 1907. والكتاب يطرح، في مجمله، تأملات فلسفية واجتماعية في آثار النظام النقدي على الثقافة المعاصرة والتي تتلخص في أربع نتائج: إثنتان منها إيجابية والباقي يكاد ينذر بالشؤم. وهذه النتائج هي: أ ـ تقدم وعي الإنسان فيما يخص شعوره بضرورة بناء حياته ومستقبله على أساس التقدير العقلي المنطقي (الحساب). ب ـ اتساع رقعة الحرية الإنسانية بفضل الطابع التجريدي للمال؛ أي بفضل تعويض التبادل الحسي الملموس (المقايضة) بقيم رمزية عامة (النقود). ج ـ فقدان الإنسان لطابعه الأخلاقي بفعل توثينه للمال. د ـ تشييء الإنتاج الثقافي وتسويقه كما لو كان بضاعة (الاغتراب). (م).

(8) أنظر الضميمة الملحقة بهذا الحوار. (م).

(9) يبحث كتاب **الثقافة الفلسفية** في «الفلسفة» الثاوية خلف مجموعة من الممارسات الاجتماعية الحديثة كالمغامرة والموضة والعلاقة بين الجنسين والتزيين... وهي فلسفة غالباً ما تكون مضمرة كامنة لا معلنة بائنة. لذلك فهي تباين، من هذه الجهة، الفلسفة المدونة في طروس الفلاسفة وأسفارهم؛ كما أنها تعكس، من جهة أخرى، روح العصر الذي انوجدت فيه هذه الظواهر من خلال جملة مواقف نفسية وجمالية ودينية.

وقد عمد زيمل إلى كشف هذه الفلسفة في إطار ما أسماه بـ «فلسفة الثقافة» حيث بادر إلى تحليل مختلف المواقف الفلسفية الثاوية وراء جملة من السلوكات المنتسبة إلى عصر الحداثة. وهكذا، ففيما يخص روح المغامرة التي طبعت الحياة العصرية، انتهى زيمل إلى القول بأن هذه الروح ـ إذا ما قورنت بروح الحياة القديمة ـ تتميز برفضها لمبدأ الاستقرار وقولها بمبدأ الترحال؛ وهي تعكس في ذلك الحياة الحديثة في تقلباتها وتبدلاتها. وفيما يخص الموضة، ذهب زيمل إلى القول إنها ظاهرة اجتماعية يحكمها طابعان: التقليد الذي يوحد بين أعضاء جماعة الموضة والتمايز الذي يحدث بين فئات المجتمع، كما أكد على أن التغيير هو المبدأ الذي يحكم ظاهرة الموضة. وفيما يخص العلاقة بين الجنسين، أثبت زيمل أن الفرق بين الذكورة والأنوثة يميل أكثر فأكثر إلى اكتساء طابع مطلق، وأن الأنثى وحدها تعي كل الوعي هذا الفرق حيث يتحول المبدأ الذكوري، عندها، إلى مبدأ كوني نمطي مهيمن. وفيما يتعلق بالتزيين رأى زيمل أنه أضحى يلعب دوراً حاسماً في خلق نزعة شبقية يحكمها مبدأ الغواية والإغراء... (م).

(10) يعد كتاب **الثقافة النسائية** باباً من أبواب مجموعة زيمل **الثقافة الفلسفية**. وفي هذا العمل عمد زيمل إلى تحديد المجالات التي تبدو فيها النساء متفوقات على الرجال إبداعاً وتعبيراً. ففي المجال المعرفي تتفوق النساء في المعرفة المبنية على العاطفة الرقيقة الصادقة؛ أي المعرفة الفنية من شعر غنائي ودراما ورقص. وفي المجال العملي تتفوق النساء في تدبير المنزل بحيث تعد المرأة «ربة بيت» بلا منازع. ويرى زيمل أن هذا الأمر يفسر أسباب عزوف النساء عن الإبداع في مجال «الثقافة الموضوعية»؛ وهو عزوف يعكس، إلى حد كبير، مدى تنافر الثقافة الموضوعية مع ماهية المرأة! ومدى ميل النساء إلى «الثقافة الذاتية»، أي الثقافة المبنية على العاطفة اللطيفة الرقيقة الخالصة! (م).

جذاذات صغرية Microchips؛ أو هي أخيراً، إن ملنا إلى التعابير التي كانت تستخدمها أبيقورية اليونان، Kyriai doxai، أي أقوال حكيمة يستعملها الفيلسوف عند الحاجة.

هكذا نستخلص أن ما يجري على مجال النقد يجري أيضاً على مجال المفاهيم. فالفيلسوف ملزم بأن يتوفر على شيء أشبه ما يكون بقطع النقد؛ شيء يمكن أن يستعمله ويستبدله كواسطة من الوسائط التي يصلح استخدامها تبعاً للمقامات والمناسبات؛ شيء يساعده على أن يطرح مشاكل نظرية وعملية جديدة كما لو كان الأمر يتعلق بواسطة كونية ذات قيمة استعمالية تبادلية بالمعنى الذي ذهب إليه وينُكوت(١١).

ميرا كولر:

إنكم تتنقلون باستمرار بين الفلسفة والفن. أليس من دلالات هذا التنقل المستمر أنه يلزم الفلسفة أن تتخلى عن المفاهيم المجردة لتستعمل، بدلاً من ذلك، استعارات ومفاهيم رخوة؟

هانس بوهرينجر:

أعترض على هذه الدعوى وأردها؛ فمن المؤكد أن آذاننا اعتادت أن تسمع ما يروّج، اليوم، في الساحة الفلسفية المعاصرة من ادعاءات مغرضة وعبارات منكرة تدعو إلى ضرورة تخليص الفلسفة مما يثقل كاهلها من مفاهيم مجردة، والاستعاضة عن تصوراتها الكلية الشديدة الصرامة بالتعابير الاستعارية المجازية، بل وإذابة الخطاب الفلسفي ذاته في القول الخطابي(١٢). والحق أنه لا يمكن للفلسفة إلا أن تعض بالنواجذ على هذه المفاهيم الكلية المجردة وإلا قضي أمرها. ولكي يتحقق لنا ذلك يلزم أن نعيد النظر في عوائد تصورنا للمفاهيم؛ أي في تلك العوائد التي تجعل المفاهيم أشبه ما تكون بأشياء جاهزة مكتملة وموضوعة في المحل الأنسب الأمثل. فإن مثّلنا للمفاهيم بالقطع النقدية وللمحل الأنسب بالجيب، قلنا إننا لا نضع في جيبنا إلا القطع النقدية الصغيرة المناسبة.

لكن ذلك لا يعني البتة أن المفاهيم ستصير، من هذه الجهة وعلى حد تعبير زيمل، خالية من كل

---

(١١) دونالد وودس وينُكوت (١٨٩٧ ـ ١٩٧١) محلل نفسي ومرب إنجليزي، اهتم بتحليل مرحلة الطفولة المتقدمة التي لا يميز الطفل فيها بين ذاته والأشياء الخارجية. تميزت أعماله بإدخال مفهوم الموضوع الانتقالي Objet transitionnel إلى مجال التحليل النفسي وعلوم التربية سنة ١٩٥٣. وهو يقصد بهذا المفهوم شيئاً مشخصاً ملموساً، مثل قطعة قماش أو طرف غطاء أو فوطة صغيرة، يختاره الطفل الصغير، خصوصاً عند منامه، ليرتبط به ويوظفه كواسطة بين عالمه الداخلي والعالم الخارجي. حقاً إن هذه الواسطة تنتمي إلى العالم الخارجي، لكنها تحمل في مخيلة الطفل دلالات خاصة يخلعها الطفل عليها. إنها تسمح له بأن ينتقل من مرحلة أولى تكون فيها علاقته بأمه علاقة فمية إلى مرحلة ثانية يدرك فيها علاقته بالأشياء الخارجية. ومن الملاحظ بهذا الصدد أن وينكوت اهتدى إلى هذا المفهوم بعد ملاحظته لأطفال تتراوح أعمارهم بين أربعة واثني عشر شهراً. كما أنه لم يقصر ملاحظاته حول الموضوع الانتقالي على مرحلة الطفولة، بل تعداها إلى مراحل ما بعد الطفولة بحيث يوظف الموضوع الانتقالي كواسطة تنقل الفرد إلى مجال وهمي تشهد عليه تجربة الإبداع الفني والديني والعلمي. (م).

(١٢) أنظر في هذا الصدد الهامش المتعلق بعلاقة الفلسفة بالأدب ضمن هوامش الحوار الذي أجري مع بيتر زلوترديك، ص ١٥٦ ـ ١٥٧ من هذا الكتاب. (م).

بعد عقلاني تجريدي تعميمي، لأن النقد ذاته يقوم ـ في إطار الاقتصاد النقدي الحديث المتداول ـ على هذه الأبعاد العقلانية العامة؛ أي أنه مشروط في استعماله بأن يكون ذا قيمة كونية عامة وإن كان تداوله يجعل منه، في الأصل، قيمة مشخصة، أي قابلة للتحويل والإبدال. وبعبارة أخرى، يلزم أن تكون للمفاهيم، على حد تعبير إزرا باوند، بنية Vortex[١٣]: إنها ذات قيمة مرجعية تتسم بطابعي الكونية والضرورة؛ ومن حيث هي كذلك تجعلنا نحتاج إليها في كل عملية تبادلية توصل مختلف المتبادلين بعضهم ببعض. لهذا تجدني لا أرى أي تباين بين الفن والفلسفة، فكلاهما يعبرٌ عن هذا الطابع الخاص للمفاهيم. أما اختلافاتها فلا تعدو أن تكون مجرد زبد الهيجان.

ميرا كولر:

هل يمكن القول إن هذه القناعة ـ التي فصّلتم القول فيها الآن ـ هي ما جعلكم تُبدون اهتماماً خاصاً بالنزعة الشكية؟ وإذا كان ذلك كذلك، فهل يصح الجزم بوجود رباط بين إنتاجكم النظري وبين النزعة الشكية التي يقول بها كارل لوفيث[١٤] وأودو ماركفارد؟[١٥].

هانس بوهرينچر:

لا أذيعكم سراً إذا قلت لكم إنني اعتنقت المذهب الشكي منذ نعومة أظافري. وهذا يعني أنني كنت آخذ بهذا المذهب قبل أن أدرس المذاهب الفلسفية وعلى رأسها المذهب الشكي ذاته. والحق إنني كنت أتخذ ماركفارد قدوة لي في دراستي الجامعية. غير إنني لم أكن لأعجب بنزعته الشكية قدر إعجابي

---

(١٣) Vortex، كلمة استعملها الشاعر الأمريكي إزرا باوند (١٨٨٥ ـ ١٩٧٢)، ومنها اشتق مذهب vorticisme ليدل به على حركة فنية طليعية. وتحديد هذا المفهوم عنده موجود في المجلة الأدبية الشهيرة *Blast* حيث يقول: «Vortex هي النقطة التي تضم القدر الأعظم من الطاقة. إنه يمثل في مجال الميكانيكا أكبر قدر من العطاء والمردودية. ونحن نعيد استعمال عبارة «أكبر قدر ممكن من العطاء والمردودية» تبعاً للمعنى الذي تعينه له الميكانيكا». وقد انضم إلى هذه الحركة الفنية رسامون وروائيون وشعراء. وكان همهم تكثيف لحظات التجربة في العمل الفني، أو كما قال إزرا باوند: «وضع العالم في زجاجة». (م).

(١٤) يرى الفيلسوف الألماني المعاصر چادامير في كتابه سنوات التعلم الفلسفي (١٩٧٥) أن ما يربط بين مختلف أعمال كارل لوفيث هو النزعة الشكية التي تتميز عنده بسمتين اثنتين هما:

أ ـ إنها تضاد ما أطلق عليه شوبنهاور إسم «فلسفة المدرسة»؛ أي تلك الفلسفة النابعة من داخل أوساط التعليم الفلسفي الأكاديمي الذي يمارسه فلاسفة محترفون متخصصون. وهذا ما يفسر كراهية كارل لوفيث لكل فلسفة أكاديمية وإيمانه، في مقابل ذلك، بضرورة أن تعبر الفلسفة عن المشاكل الوجودية للإنسان تعبيراً يخالف الطريقة «التمشدقية» التي تناول بها أكاديميون ـ وهايدجر ضمنهم ـ مسألة الوجود.

ب ـ إنها تضاد النزعات الفلسفية التي تطبعها الدوغمائية والوثوقية، خصوصاً نزعة اللاهوت الفلسفي التي تسعى إلى الدفاع عن الإيمان المسيحي دفاعاً عقلياً، ونزعة الفلسفة التأملية في التاريخ التي تعتبر تاريخ البشر تاريخ خلاص. وفي هذا الصدد يعتقد لوفيث أن تأمل الإنسان في تاريخه وتأويله له هو مجرد استمرار لفكرة المسيحية عن الخلاص والمخلص. لذلك احتفظ لنفسه بحق الشك في التاريخ، أنظر في هذا الصدد: Hans Georg Gadamer. *Années D'apprentissage philosophique. Une retrospective*: Coll. Idées. Trad. Elfie Poulain. Paris, Critérion. 1972.

(١٥) أنظر في هذا الصدد نص الحوار الذي أجري مع أودو ماركفارد ضمن هذا الكتاب. (م).

بأسلوبه الأدبي اللاذع. إن النزعة الشكية والنزعة الجمالية متقاربتان متوادتان بالطبع والجوهر. أوليست تعني النزعة الشكية ما تعنيه بالذات النزعة الجمالية؛ أقصد الملاحظة والإدراك الخاليين من الأفكار المسبقة؟ إن ما يشدني إلى هذه النزعة هو كونها تنفتح على تناقضات عقلية محرجة[١٦]. ولن أعدم قولاً هنا إن الأجوبة الفلسفية ذاتها لا تخلو من الانفتاح على هذه الأوضاع المحرجة المتناقضة. فلو كانت هناك حلول فعلية لمشاكلنا لما احتجنا إلى الفلسفة، ولكن استعصاء بعض المشاكل وانسدادها على طرق موصدة يستوجب، من هذه الجهة ذاتها، الاستنجاد بالفلسفة بغاية التفكر فيها. والأمر يشبه تلك الحالة التي تنتابنا وتجعلنا نلجأ إلى الشكوى حين لا نجد حلاً نهائياً لمشاكلنا.

ميرا كولر:

يبدو أن الموسيقى والشعر يحظيان باهتمام كبير لدى فلاسفة الجمال. غير أنكم تميلون أكثر إلى الاهتمام بالفنون التشكيلية. هل يمكن القول إن مشكلة الفضاء أضحت، بالفعل، المشكلة الأكثر أهمية في الفلسفة المعاصرة خصوصاً إذا قسناها على مشكلة الزمن؟

هانس بوهرينچر:

أصدقوني القول إذا اعترفت لكم بأنني لم ألج مجال الجماليات من باب مشكلتي الفضاء والزمن، وإنما انقدت إليه من باب الصدفة؛ فلقد وجدت نفسي صدفة في مدرسة الفنون الجميلة، فتعرفت فيها على بعض الأشخاص وأصبحنا أصدقاء. ولعلي تعلمت في هذه المدرسة كيف تحدث عملية الإبداع في الفنون الجميلة. ويرجع الفضل في ذلك إلى أستاذي كارلفريد چروندِه Karlfred Grunder الذي نصحني ـ وأنا أشق طريقي في التعلم والتحصيل ـ بأن أسند التفلسف على أساس علمي متين، لا وفق التأمل المجرد والتنظير المتوحد؛ فما كان مني إلا أن عملت بنصيحته واستعضت عن العدة العلمية بالمعرفة الفنية. ومن غرائب الأمور أن تجاوبي مع الفنانين التشكيليين يفوق تجاوبي مع الكتّاب! وباختصار، إن انشغالي بالجماليات هو محض صدفة عرفت كيف أستغلها وفق إمكاناتي الخاصة، وليس له علاقة بتصنيف الفنون، سواء تحدثنا عن هذا التصنيف كما كان يزاول في الماضي أو كما يزاول اليوم.

ميرا كولر:

وإذن، كيف تحددون الموضع الحقيقي الذي تشغله الفلسفة المعاصرة بالقياس إلى الفن والعلم؟

هانس بوهرينچر:

في الواقع، لا أتوفر على نظرة متكاملة إلى الحقل الفلسفي المعاصر تمكّنني من الإجابة عن

---

(١٦) يعني الإحراج، في الأصل، عدم العثور على سبيل أو مخرج؛ ويقصد به أرسطو المشكلة التي تتطلب حلاً، أو كما قال هاملان، وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة واحدة معينة. وترجمه العرب قديماً بالشك. يقول أرسطو في **الطوبيقا**: «والشك هو مساواة الأفكار المتضادة» و«إن مساواة الأفكار المتضادة محدثة للشك لأنا إذا فكرنا في الشيئين ظهر لنا في كل واحد منهما أن سببه يصاحبه في جميع الأحوال، شككنا ولم ندر أيها نعمل». وأهم ما يميز قياس الإحراج هو أن الاختيار يتحتم بين بديلين كليهما مكروه، ومن ثم يصفون الشخص الذي يقع عليه الإحراج بأنه «متورط على قرني الإحراج». (م).

سؤالكم. فمن المفروض أن تفصل الناظر عن الجهة التي ينظر إليها مسافة معقولة. والحق يقال، أنا لا أتوفر على هذه المسافة نظراً لتواجدي في صلب الصراعات الفلسفية التي يشهدها الفكر المعاصر. ومع اعتبار هذه التحفظات أرى أنه من الممكن أن تشهد العلوم الطبيعية، اليوم، مخاضاً فلسفياً أكثر مما تشهده الفلسفة الأكاديمية ذاتها. ومهما كانت التسمية؛ فإنني ـ بوصفي أشتغل بمبحث الفلسفة ـ أميل إلى الاعتراف بصعوبة هذا المبحث لما يلزمه من ربط بين الأفكار المسايرة لزمانها ونظيرتها التي لا تسايره. والحال أن هذين الوجهين يتعارضان في أغلب الأحيان تعارض الشيء الهام السائد مع الشيء الصلد.

ميرا كولر:

هل بإمكانكم أن تحدثونا عما يشغل بالكم اليوم؟

هانس بوهرينچر:

لقد علمتني الحياة أن المشاريع الكبرى، ليست، في الأصل، أبحاثاً ضخمة أو موضوعات فخمة أو مفاهيم شديدة الطنطنة... وأعتبر أن وظيفتي الأولى هي تبويىء الأشياء مكانتها الحقيقية مع التعبير عنها بإبانة وتهذيبها وتشذيبها حتى تصير من فرط دقتها واستقامة عودها كأنها قطع نقدية قابلة لأن توضع في الجيب وضعاً. لقد أشرتم، قبل قليل، إلى تنقلي بين الفن والفلسفة، وأذكر، بهذا الصدد، أنني بعد أن اشتغلت في برلين بجماليات الفنانين على وجه الخصوص، انتقلت اليوم، وبالتحديد منذ سنتين، إلى مدينة كاسل. ولم يكن هذا الانتقال، في حقيقة أمره، إلا عودة جديدة إلى مدرسة الفنون الجميلة، والتي لم تكن، مع ذلك، إلا ملحقة بإحدى الجامعات، فوجدت نفسي أهتم، من جديد، بالفلسفة وبمسألة تأويل نصوصها الكلاسيكية بما يتلاءم وانشغالات طلبة مدرسة الفنون الجميلة؛ كما وجدت نفسي منشغلاً، في الوقت نفسه، بتحضير مشاريع تدور حول موضوعات وإشكاليات نظرية وعملية من شأنها أن تجمع بين طلبة الفلسفة وطلاب الفنون والمهندسين الجماليين والمعماريين والمصممين[١٧].

(انتهى)

---

(١٧) Designers. يعرِّف توماس مالدونادو مجال التصميم الجمالي Design بقوله: «إنه النشاط الخلاق الذي يتمثل في تحديد الخصائص الشكلية للموضوعات التي تسعى الصناعة إلى إنتاجها. وأنا لا أقصد بالخصائص الشكلية هنا فقط السمات الخارجية، ولكن أيضاً، وبالخصوص، العلاقات البنيوية الوظيفية التي تضمن للموضوع المصنع وحدته وانسجامه». (م).

ـ ضميمة ـ

القول في العدمية

مفهوم العدميّة Nihilismus مفهوم جوهري في كتابات نيتشه، استعمله ليدلّ به على الأزمة التي اجتازها العالم الحديث حينما أخذ يفقد قيمه «الراسخة الثابتة» ومثله «العليا السامية». ولقد تولد عن فقدان العالم لمعناه، بفقد هذه القيم لمدلولاتها وإعدام هذه المثل لمفهومها، إحساس الناس بالعبث الذي بدت معه الحياة لامعقولة والوجود غير ذي معنى.

والحقيقة أن نيتشه لم يكن ليأسف لهذا الفقد أو يرثي له، بل، كان على العكس من ذلك، يدعو إلى التعجيل به و«حفر قبور» المُثُل الحديثة والقديمة على السواء. لقد كان يعتبر أن المُثُل التي أضحت آيلة للأفول في عصره، إذا حقق أمرها، ترمز إلى «انحطاط الإنسان وتراجعه»؛ أي أنها مثل عصر الانحطاط الذي يبدأ من نهاية العصر المأساوي، عصر قيم الشرف والبطولة، إلى الإعلان عن «موت الإله»، مروراً بقيم الشفقة والمحبة التي دعا إليها سقراط وأفلاطون ورهبان المسيحية، والتي كانت تخفي حقد «الرعاع» على «الأسياد»، وانتقام «العبيد» من «السادة»، رغم ما يبدو في ظاهرها من استناد إلى سلاح «العقل» و«الأخلاق» وتوسل التربية الدينية وتعويل على نشر الأفكار الميتافيزيقية. وبعبارة أخرى، أفضت هذه القيم الأفلاطونية المسيحية «المنحطة» إلى خلق طبقة رجال الدين التي كان همها الأكبر الدعاية لتصور العبيد للحياة. لكن الإعلان عن موت الإله، رمز هذه القيم، جاء في النهاية لينفي هذه القيم و«يبشر» بقدوم ذلك الضيف غير المرغوب فيه: العدمية.

إن العدمية تعني إذن «موت الإله»؛ أي أفول هذا العالم الذي صنعه رجال الدين والذي يرمز إلى «الانحطاط» وقيم انتقام «الضعفاء» من «الأشداء». إنها باختصار، دليل على افتراس العدم لقيم الأخلاق والدين والعقل. لكن هذا الافتراس، الذي زكته صرخة الإعلان عن «موت الإله»، لم يكن لينتج عن نمو ظاهرة الإلحاد في العالم الحديث، وإنما معناه القول بنهاية أساس الحداثة التقوية نفسه وانهيار إيديولوجيتها الانتقامية. ويشخّص نيتشه هذا الوضع قائلاً: «إن القيم تنهار والغايات تفقد شرف أحقيتها ولم يعد من مجال للجواب عن السؤال: «ما الهدف من هذا كله؟»». لذلك لا يمكن للإنسان أن يخرج من هذا الوضع إلا بعمله على تحقيق فكرتين اثنتين هما:

أ ـ التعجيل بالإجهاز على ما تبقى من قيم العالم الحديث عن طريق الإسهام في هدم القيم البالية وفضح النزعة المثالية ونقض الميتافيزيقا.

ب ـ التبشير بقيم جديدة تمليها إرادة الإنسان الأعلى Superman. يقول نيتشه: «لقد ماتت كل الآلهة. وما يجب علينا أن نفعله هو أن نساعد الإنسان الأعلى على أن يعيش ويحيا».

لكن كيف يمكننا أن نساعده؟ يجيبنا نيتشه بأنه لا مناص من جعل الإنسان الأعلى يتجاوز كل مراحل العدمية التي تشبه عنده الضيف الذي لم نكن نرغب فيه والذي أفلح، رغم أنفنا، في أن يدق على بابنا بقوة. وهذه المراحل هي التالية:

أ ـ مرحلة «العدمية الناقصة» المرتبطة بنزعة شوبنهاور التشاؤمية، المعتمدة على فكرة الألم، القائلة بأفضلية العدم على الوجود، الداعية إلى تحطيم إرادة الحياة والمؤمنة بالتنسك البوذي كبديل عن انهيار القيم واندحارها. إنها، إذن، لا تواجه العدم بل تكتفي بالتبرم والتهرب منه. لذا فهي «عدمية ناقصة» تعترف بانهيار القيم القديمة دون أن تجرؤ على الشك في أساسها المثالي. إنها تعمد إلى تعويض فكرة الإله بفكرة الأوثان. وهي بتعويضها ذاك تساعد على ظهور التعصب المذهبي والدوغمائية والتزمت. وفي السياق نفسه، يرى نيتشه أن نعت «العدمية الناقصة» لا ينطبق على فلسفة شوبنهاور التشاؤمية وحدها، وإنما يصدق أيضاً في حق من كان يدعوهم نيتشه بـ «المفكرين الأحرار» الذين لا ينتقدون الدين إلا لتعويضه بما يماثله، أي بالأخلاق. يقول نيتشه «بقدر ما يتخلى هؤلاء [المفكرون الأحرار] عن فكرة الإله، يتشبثون أكثر فأكثر بالأخلاق». هؤلاء المفكرون الأحرار صنفان: صنف يستبدل الواجب الأخلاقي بالإله الميت، كما هو الشأن في فلسفة كانط العملية؛ وصنف يستعيض عنه بتقديس فكرة التاريخ والتقدم وتبجيل السعادة الجماعية، كما هي حال المذاهب الاشتراكية الحديثة.

ب ـ مرحلة «العدمية الخنوعة» المتبرمة من فقدان الحياة لأساسها والقيم لمدلولاتها، والمسلمة أمرها للقدر الذي يجعل كل شيء سائراً إلى الأفول والزوال. إنها، إذن، لا تعمل أي شيء للمقاومة؛ وعوض أن تجابه الأفول تتلقاه بعجز يدل على موت في الإرادة ونقص في الهمّة.

ج ـ مرحلة «العدمية النشيطة الفعّالة» التي ينبغي للإنسان الأعلى أن يسهم في تطويرها. وهي تختلف عن سابقاتها من حيث اعتبارها أن فقدان القيم لمدلولاتها لا يجب أن يمنعنا من أن نواصل السير في جنازتها دون أسى أو أسف. يقول لسان حال هذه العدمية: «لقد فقدت القيم معانيها. هذا لا يهم، المهم أن نكون نحن وأن نطور أشكالاً من القيم تتسم بالجدة والقوة!». ويرى نيتشه أن تحقيق هذا الفعل يتطلب منا اختيار صفوة من «الرجال الأشداء الأقوياء» الذين يعملون على تمكين الإنسانية من تجاوز أحوالها «المريضة» ويكون ذلك برفع أسباب توترها وقلقها (الناتج عن الإحساس بالعدمية)، والإعلان عن موت آخر إنسان، والتبشير بميلاد الإنسان الأعلى الجديد. . .

(المترجمان)

حصيلة وتقويم

- ميتافيزيقا البينية .
- تساؤلات .

ميتافيزيقا البينية

لعل ما يسترعي الانتباه في الفكر الغربي المعاصر عدوله عن منطق المبالغة؛ نقصد الانحراف بالأقوال إلى التطرف أو التعصب الذي لا يستقيم معه القول المعتدل أو الحكم الرصين. فإذا قارنا بين ما تقدم من الفكر المعاصر وما تأخر وجدنا أنفسنا أمام عدد لا يحصى من التصريحات الهذيانية والأحكام المتطرفة. لنضرب بأيدينا إلى متن السبعينات حتى نرى كم كانت أقوال فلاسفة كبار كميشيل فوكو وميشيل سيرس هاذية صادمة؛ فالأول يقول: «الحقيقة هي السلطة» و«السلطة منبثة في كل مكان»، والثاني يصرح: «الخطاب في المنهج خطاب حرب» و«العقل منذ أن ولد وهو يدير آلة تعذيب مسلطة على رقاب الأقليات»؛ ناهيك عن تصريحات مثل هذه التي تنسب إلى الناقد الأدبي رولان بارث: «كل خطاب هو بطبيعته خطاب فاشستي»، أو تلك التي هذى بها هنري ليفي: «المثال العلمي مثال بوليسي». إلا أن عقد الثمانينات بدأ يشهد بناء رؤى فلسفية تتسم بموقف الوسطية وتسلك مسلك البينية. وهي مواقف لم يعد بإمكانها أن تدعي، كما ادعت شطحات أسلافها، تجاوز القول الميتافيزيقي الذي يؤمن بالحقيقة والخطاب والعقل والمثال، أو تقطع معه؛ بل لم يعد بإمكانها حتى الأخذ به، خصوصاً بعدما أعيد الاعتبار إلى رأي هايدجر في الميتافيزيقا القائل بأنها أفق لا يتجاوز وأنها قدر أوروبا ومصيرها، وأننا: «لا يمكن أن نتخلى عن الميتافيزيقا كما نتخلى عن رأي لم يعد يروقنا، كما لا يمكننا، بأي حال من الأحوال، أن ندير ظهورنا لها ونتركها وراءنا كما نترك مذهباً لم نعد نؤمن به أو ننتصر له»[1].

إذا تدبرنا هذين الأمرين ظهر لنا أن مفكري أوروبا المعاصرين أضحوا يعون تمام الوعي كيف أن نقد الفلسفة الحديثة لا يعني القول بمواقف معارضة لها تمام المعارضة أو مناقضة غاية المناقضة كتغنّي اللاعقلانية مثلاً ضد العقلانية أو ابتغاء اللادينية تلقاء الدينية أو نشدان اللاحقيقة مقابل الحقيقة؛ أي أن الأمر لم يعد يستدعي تغليب أحد طرفي ثنائيات الميتافيزيقا على الآخر أو مظاهرة طرف ضداً على الطرف المغاير؛ كأن يتم مثلاً تغليب المحسوس على المعقول أو المادة على الروح أو الدال على المدلول أو الخارج على الباطن؛ وإنما أصبح يتطلب القيام بما يسميه دريدا: «النقد المزدوج» أو «الكتابة بيدين»، أي الهدم والبناء في الوقت نفسه.

ولعمرنا فإن خاصية القول بميتافيزيقا بينية تتوسل القول الوسط المعتدل يكاد يتردد في مختلف الحوارات التي ضمها هذا الكتاب بين دفتيه. وإليكم بيان ذلك: هذا هانس بوهرينجر ينتقد المفاهيم

---

(١) Martin Heidegger. *Essais et conférences.* «*Dépassement de la métaphysique*». Trad. De L'allem- .par André Préau. Coll. Tel. Paris. Gallimard. 1958. p. 81.

الفلسفية التقليدية دون أن يتخلى عنها، فيقول: «من المؤكد أن آذاننا اعتادت أن تسمع ما يروّج اليوم في الساحة الفلسفية المعاصرة من ادعاءات مغرضة وعبارات منكرة تدعو إلى ضرورة تخليص الفلسفة مما يثقل كاهلها من مفاهيم مجردة والاستعاضة عن تصوراتها الكلية الشديدة الصرامة بالتعابير الاستعارية المجازية، بل وإذابة الخطاب الفلسفي ذاته في القول الخطابي. والحق أنه لا يمكن للفلسفة إلا أن تعض بالنواجذ على هذه المفاهيم الكلية المجردة». وهـذا أودو ماركفـارد ينتقد الـطرح النظري الخـالص للمشاكل دون أن يبدي الحاجة إلى التخلص من الفكر النظري؛ فيقول: «إنني أعد الادعاء القائل بأني لا أقيم أي اعتبار للطرح النظري ادعاء خاطئاً؛ فالعدة النظرية ضرورة فلسفية أو هي حد أدنى من مستلزمات التفلسف». وهذان الأخوان بومه لم يشذا هما بدورهما عن هذه القاعدة البينية التعادلية: إنهما ينتقدان العقل دون أن يتخليا عن العقلانية. لنستمع إلى أحدهما يصرِّح: «إسمحوا لي بالقول إننا نختلف تمام الاختلاف مع بعض الفلاسفة الذين يـوقفون أنفسهـم عـلى القول بتجـاوز الميتافيـزيقا والتخلص من كل مبدأ مهما كان نوعه. إننا لا نبحث أبداً عن تحقيق مثل هذا التجاوز والتخلص؛ فالحجة التي يستند إليها هؤلاء تتلخص في القول بلايقينية النظرية العلمية ونسبيتها؛ وهو قـول لا أستحسنه لأنني أؤمن أشد الإيمان بإمكان بلوغ الحقيقة في العلم، وإلا كان العلم مكافئاً للأسطورة ومماثلاً لمختلف معتقدات المجتمعات التقليدية». وهكذا، فلا انتقاد المفاهيم الفلسفية يعني الاستعاضة عنها بالاستعارات البلاغية، ولا بيان ادعاءات الفكر النظري يفيد تعويضه بالقول الأدبي، ولا مهاجمة العقل الكلاسيكي تعني تبني اللاعقلانية. . .

وإذا كانت هذه النماذج المنتقاة قد أوضحت لنا أن لدى هؤلاء الفلاسفة أجمعين نزوعاً إلى القيام بعملية نقد مزدوج، أي إلى تبني مواقف وسطية بينية إعتدالية؛ فإن هذا يدفعنا إلى مساءلة ميتافيزيقا البينية ذاتها: ألم يصف رولان بارث دعاة هذا الموقف بالتردد؟ ألم يقل: «إن دعاة هذا النوع من النقد لعاثرون. فالواحد منهم يدعي تقويم مختلف الآراء المتعارضة بوضعها في الميزان فتراه يحرص أشـد الحرص على أن يكافىء بين الكفتين حتى يظهر للناس وكأنه لسان الميزان، أي الحكم الفيصل الذي لا حياد بعد حياده!»؟[٢].

تساؤلات

وبعد، هل تعب مفكرو الغرب من عصر الحداثة ويريدون توديعه بأي ثمن؟ هذا ما قد يبدو واضحاً من خلال كلام أحد منظري ما بعد ـ الحداثة والذي يقول: «متى تنتهي مرحلة الحداثة؟ هل حدث أن طال أمد فترة مثلما طال أمد الحداثة؟ هل طال عصر النهضة أو عصر الباروكية أو عصر الكلاسيكية الجديدة أو عصر الفيكتورية؟ وحدها عتمة العصور الوسطى طالت!»[٣]. الحقيقة أن المرء لا يملك جواباً على هذا الهذيان أحسن مما أجاب به الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر الكاتب ألبير

(٢) Roland Barthes. *Mythologies*. Coll. Points. Paris, Edit. Seuil. 1957. p. 144.

(٣) إيهاب حسن «ما بعد ـ الحداثة». مجلة القاهرة. آذار/ مارس ١٩٩٣. ص ١٠٢ (بتصرف) (م).

كامو صاحب التشاؤمية السياسية: «إذا كان قد استبد بنا التعب يا ألبير وأحسسنا بوطأته، فلنأخذ لنفسنا قسطاً من الراحة. أما أن نسقط عياءنا على العالم فنجعل رعشة تعبنا تنتابه، فهذا ما لا نرتضيه لأنفسنا»[٤]. أم هل تعكس الدعوة إلى ما بعد ـ الحداثة رغبة فيما أسماه المفكر الألماني هيجو بال «الهروب من الزمن»؛ خصوصاً بعد المآسي والانقلابات الثقافية التي شهدها القرن العشرون والتي جعلت الناس، على حد تعبير بيتر زلوترديك، لا يعرفون ما يقومون به في عصر تسارعت أحداثه وسقطت فوق رؤوس أصحابها؟ الحق أننا لا نملك إلا أن نقول هنا مع المفكر الفرنسي المعاصر ميشيل فوكو: إن المفكرين المعاصرين ميالون، بفعل نزعتهم النيتشية البينة، إلى ألا يروا في الحاضر إلا علامة على الأزمة والقطيعة. . . ألم يحن الوقت بعد للاستعاضة عن هذه الرؤية النيتشية السلبية بتصور للزمن يكون أكثر تواضعاً ورزانة؛ نظرة تجعلهم «ينظرون إلى حاضرنا كما لو كان زمناً كبقية الأزمنة، أو بالأحرى كما لو كان زمناً ليس كمثل كل الأزمنة؟»[٥].

(المترجمان)

---

(٤) J.P. Sartre. «Réponse à Albert Camus». In *Les Temps modernes*. Août 1952. p. 338.

(٥) «Structuralism and Post-structuralism. An Interview With M. Foucault». In *Telos* 55. 1983. pp. 195 - 211.

ثبت بالمصطلحات

- أ -

إبستمولوجيا	Epistémologie
أبيقورية	Epicurisme
إحراج	Aporie
إختبارية	Empirisme
اختلاف	Différence
أخلاقية (نزعة)	Moralistique
إرادة السلطة	Volonté du pouvoir
إرادة القوة	Volonté de puissance
إرادة المعرفة	Volonté du savoir
أرسطية	Aristotélisme
أساتذة الفكر	Maitres Penseurs (Maitres à penser)
إستعمال	Usage
إستعمالية (نزعة)	Usualisme
إستلاب (إغتراب)	Aliénation
إستيهام	Fantasme
أسطورة	Mythe
إشراقي	Visionnaire
أصل	Origine
أفعال اللغة (أغراض الكلام)	Speech acts
أفلاطونية	Platonisme
أفول عالم الآلهة	Désenchantement
أنا (الـ)	Moi (le)
أنا ـ وحدية (الـ)	Solipsisme
أنثربولوجيا	Anthropologie
إنسية (نزعة إنسانية)	Humanisme
أنموذج	Paradigme
أنوار (عصر الـ)	Lumières (Siècle des) / Aufklärung.

- ب -

برجماتية	Pragmatisme
برجماتية جديدة	New Pragmatism

- ت -

تاريخانية (نزعة تاريخية)	Historicisme
تاريخية	Historicité
تأويل	Interprétation
تأويل (نظرية الـ)	Herméneutique
تجاوز (الفلسفة)	Dépassement (de la philosophie)
تجاوز (الميتافيزيقا)	Dépassement (de la métaphysique)
تحديث	Modernisation
تحقق	Vérification
تداولي (مستوى)	Pragmatique
ترتيق	Bricolage
تركيبي (مستوى)	Syntaxique
تشييىء	Réification / Chosification
تصميم (فن الـ)	Design
تصور الأشياء في كلّيتها	Totalitarité
تصـوّر العـالم	Conception du monde / Welt'bild
تطهّر	Catharsis
تعدّد/ تنوّع	Bigarrure
تعقيل	Rationalisation
تعويض (نظرية الـ)	Compensation (Théorie de la)
تفتّت	Fragmentation
تفكيك	Déconstruction

تفكيكية (نزعة)	Déconstructionnisme
تقديس	Sacralisation
تَقَوِيَة	Piétisme
تمثّل / تمثيل	Représentation
تمركز الإنسان الأوربي حول ذاته	Europocentrisme.
تمركز الإنسان حول ذاته	Anthropocentrisme
تمركز حول الذكورة	Phallocentrisme
تمركز العقل حول ذاته	Logocentrisme
تنميط	Typologie
توضيح	Elucidation
تيوديسا	Théodicée
تيولوجيا (لاهوت)	Théologie
تيولوجيا التاريخ	Théologie de l'Histoire

- ج -

جينيالوجيا	Généalogie
جوهر	Substance
جيل الاختلاف	Génération (Promotion) de la différence

- ح -

حجاج	Argumentation
حداثة	Modernité
حداثة (الدعوة إلى الـ)	Promodernisme
حداثة (معاداة الـ)	Antimodernisme
حداثة (النزعة إلى الـ)	Modernisme
حداثة (النزعة المعادية للحداثة المستشرفة للآفاق المستقبلية)	Antimodernisme Futurisant
حداثي	Moderniste
حديث	Moderne
حركة توليد آلفوارق (تخالف)	Différance
حضور	Présence
حكايات كبرى (حكايات الحكايات)	Méta- récits
حكاية رمزية	Parabole
حميمية	Intimité
حيوية (النزعة الـ)	Vitalisme

- خ -

خطاب	Discours

- د -

دلالي (مستوىٰ)	Sémantique
دليل الحب	Code amoureux
دوغمائية	Dogmatisme
ديكارتية	Cartésianisme

- ذ -

ذات (إنّية)	Sujet
ذاتية	Subjectivité
ذاتية (مبدأ الـ)	Subjectivité (Principe de)

- ر -

رتد إجتماعي	Agencement social
رغبة	Désir
رؤية قيامية	Vision Apocalyptique
رواقية (أهل الرواق)	Stoïcisme
روح	Esprit/ Geist

- ز -

زمانية	Chronos

- س -

سببية/ علّية	Causalité
سيرورة/ عملية	Processus
سميوطيقا	Sémiotique

- ش -

شبيهي	Pseudo
شبيهي (حوار)	Pseudo- dialogue
شبيهي (علم)	Pseudo- Science
شذرات	Aphorismes
شكّية (نزعة)	Scepticisme

- ص -

صورة	Image/ Bild

صوغ صوري (تصوير)	Formalisation
صيرورة	Devenir

ـ ط ـ

طليعة	Avant- garde
طوباوية (نزعة)	Utopisme

ـ ع ـ

عدم	Néant
عدمية	Nihilisme
عقل أداتي	Raison Instrumentale
عقل حاكي	Raison narrative
عقل كلبي	Raison cynique
عقل يقظ	Raison attentive
علاج/ استشفاء	Thérapie
عماء	Chaos
عود أبدي	Eternel Retour
عوالم ممكنة	Mondes Possibles

ـ غ ـ

غيريّة	Altérité

ـ ف ـ

فردانية (نزعة)	Individualisme
فردية	Individualité
فصام	Schizophrénie
فعل تبليغي (تواصلي)	Agir communicationnel
فلسفة تحليلية	Philosophie Analytique
فلسفة الفلسفة	Méta- Philosophie
فلسفة قاريّة	Philosophie Continentale
فلسفة الهوية	Philosophie de l'Identité
فوضوية	Anarchisme
فينومينولوجيا	Phénomènologie

ـ ق ـ

قبالية (نزعة)	Kabbaliste
قطيعة	Rupture/ Coupure
قلب القيم	Renversement des valeurs
قول حكمي	Sentence
قول مأثور	Apophtegmata
قيم	Valeurs

ـ ك ـ

كائن	Etant
كانطية	Kantisme
كتابة	Écriture
كلاسيكي	Classique
كلبية (نزعة)	Cynisme
كلّية	Totalité
كلّيانية/ توتاليتارية	Totalitarisme
كونية/ شمولية	Universalisme
كينونة	Être

ـ ل ـ

لاعقلانية (نزعة)	Irrationalisme
لعبة	Jeu' Game
لوغوس/ عاقلية	Logos

ـ م ـ

مابعد ـ التاريخ	Post- Histoire
مابعد ـ الحداثة	Post- Modernisme
مابعد ـ الفلسفة	Post- Philosophie
مابعد ـ النزعة البنيوية	Post- Structuralism
مابعد ـ النزعة التحليلية	Post- Analytical Philosophy
مالايقال	Indicible/ Ineffable
مالنخوليا/ سويداثية	Mélancolie
ماهية	Essence
متخيَّل	Imaginaire
معقولية	Rationalité
مقاربة	Approche
منظور	Perspective
منظورية (نزعة)	Perspectivisme
موت الإنسان	Mort de l'Homme
موت الذات	Mort du Sujet

Mort de l'Auteur	موت المؤلف
Mort de la Philosophie	موت الفلسفة
Mort de la Métaphysique	موت الميتافيزيقا
Métaphorologie	ميتافورلوجيا/ منطق الاستعارة
Métaphysique	ميتافيزيقا
Métaphysique de la Subjectivité	ميتافيزيقا الذاتية
Objet Transitionnel	موضوع انتقالي

ـ ن ـ

Système	نسق/ منظومة
Ordre	نظام
Théorie des Systèmes Sociaux	نظرية الأنساق الاجتماعية
Théorie Critique / École de Francfort	نظرية نقدية (الـ) / مدرسة فرانكفورت
Utilitarisme	نفعية (نزعة)
Ideal Type	نمط مثالي
Fin de l'Histoire	نهاية التاريخ
Fin de la Philosophie	نهاية الفلسفة

ـ هـ ـ

Déstruction Ontologique	هدم أنطولوجي
Déstructionnisme	هدمية (نزعة)
Hérétique	هرطقية (نزعة)
Herméneutique	هرمنوطيقا (نظرية التأويل)
Identité	هوية

ـ و ـ

Existence	وجود
Médiation	وساطة
Conscience	وعي

ثبت بأسماء الأعلام

ـ أ ـ

(*) رمزنا بالحرف «هـ» إلى ورود إسم العلم في الهوامش.

- جـ -

- حـ -

- د -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ط -

- ف -

- ك -

- ن -

- هـ -

ـ دليل الكتاب ـ

- I -
ـ مفاهيم وخصائص ـ

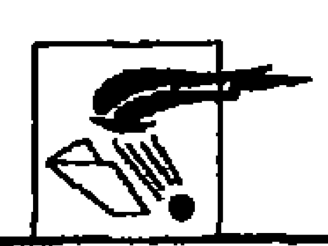
- II -

ـ مدارس وأعلام ـ

- III -

ـ لواحق ـ

فهرس



فلسفة

تاريخ الفلسفة: اميل برهييه

(١) الفلسفة اليونانية (طبعة ثانية)
(٢) الفلسفة الهلنستية والرومانية (طبعة ثانية)
(٣) العصر الوسيط والنهضة (طبعة ثانية)
(٤) القرن السابع عشر (طبعة ثانية)
(٥) القرن الثامن عشر (طبعة ثانية)
(٦) القرن التاسع عشر ١٨٠٠ ـ ١٨٥٠
(٧) الفلسفة الحديثة

الموسوعة الفلسفية (طبعة خامسة)
إعداد لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات
بإشراف م. روزنتال وب. يودين

معجم الفلاسفة
الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون
إعداد: جورج طرابيشي

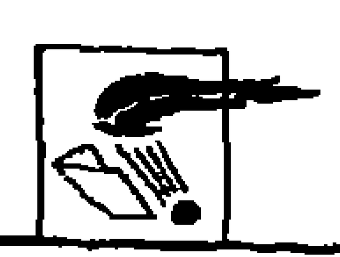
هيغل: موسوعة علم الجمال (طبعة ثانية)

ـ المدخل إلى علم الجمال/ فكرة الجمال
ـ الفن الرمزي/ الكلاسيكي/ الرومانسي
ـ فن العمارة/ النحت/ الرسم/ الموسيقى/ الشعر

هيغل: علم ظهور العقل (طبعة ثانية)
ترجمة مصطفى صفوان

تطور الفكر الفلسفي (طبعة رابعة)
تيودور اويزرمان

مداخل الفلسفة المعاصرة
فكرة الفلسفة منذ هيجل، الافكار السياسية، التحليل النفسي، علم العلم، الوجوديات، الظهورية، البنيوية، الفكر التقني
جماعة من المؤلفين
إعداد وترجمة د. خليل احمد خليل



رسالة في اللاهوت والسياسة (طبعة ثالثة)
سبينوزا

الوجود والقيمة
سامي خرطبيل

موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر
هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو
د. عبد الرزاق الدواي

الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا
عبد السلام بنعبد العالي

التطور والنسبية في الأخلاق
د. حسام محي الدين الآلوسي

البعد الجمالي
نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية
هربرت ماركوز

ارسطو
الفرد تايلور
ترجمة: د. عزت قرني

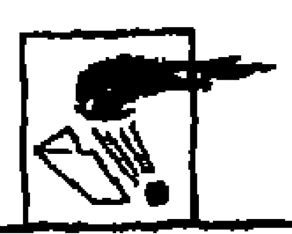
فلسفة ديكارت ومنهجه (طبعة ثانية)
نظرة تحليلية ونقدية
د. مهدي فضل الله

بدايات التفلسف الإنساني
الفلسفة ظهرت في الشرق
د. مهدي فضل الله

هيغل والهيغلية
رينيه سِرّو
ترجمة: د. ادونيس العكره

قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة
د. كمال عبد اللطيف

اسئلة الحقيقة ورهانات الفكر
مقاربات نقدية وسجالية
علي حرب



بناء النظرية الفلسفية

دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة

د. محمد وقيدي

العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة

(طبعة ثانية منقحة)

د. سالم يفوت

فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع

د. سالم يفوت

الزمان التاريخي

من التاريخ الكلّي إلى التواريخ الفعلية

د. سالم يفوت

المثقف والسلطة

دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر

محمد الشيخ

كتاب الجرح والحكمة

الفلسفة بالفعل

د. سالم حميش

أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية

د. أنطوان خوري

مؤلفات الدكتور ناصيف نصار

نحو مجتمع جديد (طبعه خامسة)

مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي

طريق الإستقلال الفلسفي (طبعة ثالثة)

سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع

الفلسفة في معركة الإيديولوجية (طبعة ثانية)

أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها

مطارحات للعقل الملتزم

في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية

الايديولوجية على المحك

فصول جديدة في تحليل الايديولوجية ونقدها

الفكر الواقعي عند ابن خلدون (طبعة ثالثة)

تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه

الفلسفة العربية ـ الإسلامية

فلسفة الكندي
وآراء القدامى والمحدثين فيه
د. حسام محي الدين الألوسي

من المعرفة إلى العقل
بحوث في نظرية العقل عند العرب
د. محمد المصباحي

الفلسفة السياسية عند الفارابي (طبعة ثالثة)
عبد السلام بنعبد العالي

المناحي الفلسفية عند الجاحظ (طبعة ثانية)
د. علي بو ملحم

العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد
د. حسن مجيد العبيدي

نحن والعلم
دراسات في علم الفلك بالغرب الاسلامي
د. سالم يفوت

ابن خلدون وتاريخيته (طبعة ثانية)
د. عزيز العظمة

العقل والشريعة
مباحث في الابستمولوجيا العربية الإسلامية
د. مهدي فضل الله

بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام
د. عمر فروخ

نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي
هادي العلوي

مطبعة دار الكتب ساحة رياض الصلح بناية اللعازارية تلفون: ٦٤٥٠٣٩ (٠١)   ١٠٠٠/٩٦/١٢٠٩

مقاربات في الحداثة وما بعد ـ الحداثة

يُعاني القارىء العربي للتراث الفكري الغربي، المنقول إلى العربية، من غربتين إثنتين: غربة غير المتخصِّص، وغربة غير المتمكّن من استيعاب محتويات نبتت في تربة غير تربته.

وقد تنبّه مُتَرْجِمَا هذا العمل إلى هاتين الغربتين الناتجتين عن سوء ترجمة النصوص الغربية، فضلاً عن عدم تبييئها البيئة العربية؛ لذلك عملا على أن يستوفي هذا العمل المطالب التالية:

أولاً، أن يُقنع القارىء العربي بأن لغته قادرةُ، إنْ هي طُوِّعت، على التعبير عن مضامين الفكر الغربي المعاصر تعبيراً مبيناً.

ثانياً، أن يَمُدَّ المُقبل على درس الفكر المعاصر بقاموس للمفاهيم الفلسفية الحديثة التي لا تمدّه بها المعاجم والموسوعات العربية.

ثالثاً، أن يطّلع المستأنس بالفكر الغربي الحديث على أحدث المناظرات الفكرية والمناقشات الدائرة اليوم بين بعض أبرز مفكّري الغرب، والألمان منهم بالأخص.

الناشر

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت